

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Sociología IV



**MEDIACIONES RITUALES Y CAMBIO SOCIAL:
DESDE NGILLATUN AL CULTO PENTECOSTAL.**

**UN ESTUDIO DE CASOS MÚLTIPLES Y CONTRASTES SOBRE
LA TRANSFORMACIÓN DE LAS PRÁCTICAS RITUALES EN
COMUNIDADES WILliche DE LAS COMUNAS DE LAGO
RANCO Y RÍO BUENO (CHILE).**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

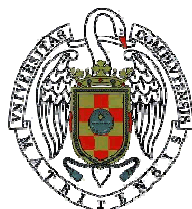
Rodrigo Moulian Tesmer

Bajo la dirección del doctor
Antonio Muñoz Carrión

Madrid, 2008

- **ISBN: 978-84-692-1026-0**

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Dpto. de Sociología IV



Tesis Doctoral:

**Mediaciones rituales y cambio social:
desde el ngillatun al culto pentecostal.**

Un estudio de casos múltiples y contrastantes sobre la transformación de las prácticas rituales en comunidades williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno (Chile).

Doctorando: Rodrigo Moulian Tesmer

Director : Dr. Antonio Muñoz Carrión.

Programa de Doctorado: “ Metodología de la Investigación en
Sociología, Comunicación y Cultura”

Madrid, 2008.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 4 |
| 2. MARCO TEÓRICO..... | 13 |
| 2.1. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA COMUNICATIVA Y MEDIACIONAL DE LA ACCIÓN RITUAL..... | 13 |
| 2.2. EL DEVENIR TEÓRICO DE LA MEDIACIÓN..... | 24 |
| 2.2.1. LA MEDIACIÓN DIALÉCTICA: DESDE HEGEL A LA TEORÍA CRÍTICA | 25 |
| 2.2.1.1. HEGEL Y LAS MEDIACIONES COMO MOMENTO Y PROCESO EN EL DESARROLLO DEL ESPÍRITU..... | 27 |
| 2.2.1.2. RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DE MEDIACIÓN EN LA TRADICIÓN MARXISTA..... | 37 |
| 2.2.2. LA MEDIACIÓN SEMIÓTICA..... | 51 |
| 2.2.2.1. CHARLES SANDERS PEIRCE: DESDE LA MEDIACIÓN SEMIÓTICA A LA COMUNICATIVA..... | 52 |
| 2.2.2.2. VYGOTSKI Y LA MEDIACIÓN SEMIÓTICA DE LAS FUNCIONES PSÍQUICAS SUPERIORES..... | 63 |
| 2.2.2.3. LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA CONCIENCIA: DESDE LA HIPÓTESIS SAPIR WHORF A LA SOCIOLINGÜÍSTICA DE BERNSTEIN..... | 69 |
| 2.2.2.4. LOTMAN, LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA Y LOS SISTEMAS DE MODELIZACIÓN SECUNDARIOS: LA MEDIACIÓN REPRODUCTIVA Y CREATIVA DE LOS TEXTOS..... | 76 |
| 2.2.3. LA MEDIACIÓN COMUNICATIVA..... | 84 |
| 2.2.3.1. MARTÍN SERRANO Y LAS MEDIACIONES DEL SISTEMA DE COMUNICACIÓN..... | 91 |
| 2.2.3.2. MARTÍN BARBERO Y LA MEDIACIÓN EN LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN..... | 94 |
| 2.3. HACIA UNA TERORÍA DE LAS MEDIACIONES RITUALES Y SU RELACIÓN CON LOS PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL..... | 102 |
| 2.3.1. LA PERSPECTIVA MARXISTA Y LOS RITUALES COMO MEDIADORES IDEOLÓGICOS: DESDE LA MISTIFICACIÓN A LA PROTESTA SOCIAL..... | 103 |
| 2.3.2. DESDE EL INTELLECTUALISMO AL COGNITIVISMO: LAS MEDIACIONES COGNITIVAS DE LOS RITOS..... | 122 |
| 2.3.2.1. EL ESTRUCTURALISMO DE LÉVI-STRAUSS Y LAS MEDIACIONES OPERANTES DE LA MENTE..... | 128 |
| 2.3.2.2. EL COGNITIVISMO: ENTRE LAS REPRESENTACIONES Y LA GENERATIVIDAD..... | 135 |
| 2.3.3. EL RITUAL Y LAS PERSPECTIVAS FUNCIONALISTAS..... | 144 |
| 2.3.3.1. EL ESTRUCTURAL FUNCIONALISMO Y LAS MEDIACIONES SOCIALES DE LOS RITOS..... | 145 |
| 2.3.3.2. EL FUNCIONALISMO Y LAS MEDIACIONES PRAGMÁTICAS DE LOS RITOS..... | 166 |
| 2.3.4. LA PERSPECTIVA PSICOLOGISTA: LA MEDIACIÓN RITUAL DE LOS PROCESOS PSÍQUICOS | 181 |
| 2.3.4.1. LA TRADICIÓN PSICOANALÍTICA Y LOS RITUALES COMO MEDIADORES ENTRE INSTINTOS Y NORMAS..... | 182 |
| 2.3.4.2. LA MEDIACIÓN DE LAS EMOCIONES: LOS SENTIMIENTOS SOCIALES Y EL MANEJO DE LA ANSIEDAD..... | 190 |

| | |
|--|-----|
| 2.3.4.3. INDIVIDUACIÓN, ADAPTACIÓN SOCIAL Y TERAPIA: LOS RITUALES COMO MECANISMO DE ADAPTACIÓN..... | 198 |
| 2.3.5. LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA Y LOS RITOS COMO DISPOSITIVOS MULTIMEDIACIONALES | 206 |
| 2.3.5.1. LA ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA DE CLIFFORD GEERTZ Y LOS RITOS COMO “MODELOS DE” Y “MODELOS PARA”..... | 207 |
| 2.3.5.2. DESDE EL PROCESUALISMO SIMBÓLICO A LA ANTROPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA EN LA OBRA DE VICTOR TURNER: ESTRUCTURA, ANTIESTRUCTURA Y SENTIDO..... | 212 |
| 2.4. ANÁLISIS COMUNICATIVO DE LOS RITOS Y DE LAS MEDIACIONES EN LA COMUNICACIÓN RITUAL..... | 219 |
| 2.4.1. ANTECEDENTES TEÓRICOS DE LA PERSPECTIVA DE ANÁLISIS COMUNICATIVO DE LA ACCIÓN RITUAL..... | 221 |
| 2.4.2. ACCIÓN COMUNICATIVA Y PERFORMATIVIDAD RITUAL..... | 242 |
| 2.4.3. EL RITUAL COMO TEXTO..... | 244 |
| 2.4.4. CONTEXTO, TEXTO Y SITUACIÓN EN LA ACCIÓN RITUAL..... | 251 |
| 2.4.5. MEDIACIONES EN LA COMUNICACIÓN RITUAL..... | 266 |
| 2.4.6. MEDIACIONES EN LA DINÁMICA SOCIAL: LA ARTICULACIÓN ENTRE LAS TRANSFORMACIONES RITUALES Y EL CAMBIO SOCIAL..... | 272 |
| 3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN..... | 285 |
| 3.1. HIPÓTESIS..... | 285 |
| 3.2. OBJETIVOS..... | 286 |
| 4. METODOLOGÍA : EL ESTUDIO DE CASOS COMO ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN..... | 287 |
| 4.1. DISEÑO DE INVESTIGACIÓN: CASOS MÚLTIPLES Y CONTRASTANTES..... | 290 |
| 4.2. TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE DATOS..... | 294 |
| 4.3. ANÁLISIS Y ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN..... | 300 |
| 4.4. PROCEDIMIENTOS PARA GARANTIZAR LA CALIDAD DE LA INFORMACIÓN..... | 305 |
| 5. MARCO DE ANTECEDENTES..... | 309 |
| 5.1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA Y CARACTERIZACIÓN SOCIOCULTURAL DEL PUEBLO MAPUCHE WILLICHE | 309 |
| 5.1.1. LOS WILLICHE EN EL HORIZONTE CULTURAL MAPUCHE..... | 309 |
| 5.1.2. LOS WILLICHE AL MOMENTO DEL CONTACTO INTERCULTURAL..... | 315 |
| 5.1.2.1. CONGREGACIÓN RITUAL Y ORGANIZACIÓN SOCIAL: LA MEDIACIÓN SOCIOESTRUCTURAL DEL NGILLATUN..... | 321 |
| 5.1.2.2. CONTINUIDAD DE LOS PATRONES RITUALES Y ESTRUCTURALES..... | 334 |
| 5.1.3. PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD WILLICHE..... | 344 |
| 5.1.3.1. DINÁMICAS SOCIOCULTURALES A PARTIR DE LA SITUACIÓN DE CONTACTO: DESDE EL VASALLAJE A LA ACULTURACIÓN ANTAGÓNICA..... | 344 |
| 5.1.3.2. TRANSFORMACIÓN ESTRUCTURAL DEL FUTAWILLIMAPU: DESDE LA SUJECCIÓN AL ORDEN INSTITUCIONAL A LA INCORPORACIÓN A LA FUERZA DE TRABAJO..... | 361 |
| 5.1.3.3. PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN ESTRUCTURAL DEL FUTAWILLIMAPU: EVANGELIZACIÓN, ACULTURACIÓN LINGÜÍSTICA Y CAMBIO IDENTITARIO..... | 375 |
| 5.1.3.4. EVOLUCIÓN DE LAS POLÍTICAS DEL ESTADO CHILENO HACIA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS: DESDE LA ASIMILACIÓN A LA MULTICULTURALIDAD..... | 386 |

| | | |
|------------|---|-----|
| 5.2. | ANTECEDENTES SOBRE EL NGILLATUN COMO TIPO RITUAL: LA MEDIACIÓN IDEOLÓGICA..... | 395 |
| 6. | ESTUDIO DE CASOS..... | 440 |
| 6.1. | CONTEXTO ETNOGRÁFICO DE LA ACCIÓN RITUAL..... | 440 |
| 6.2. | EL LEPÜN COMO TEXTO..... | 473 |
| 6.2.1. | EL LEPÜN EN SITUACIÓN: DESDE LAS CONDICIONES Y CIRCUNSTANCIAS DE LA ENUNCIACIÓN A LOS USOS DE LA COMUNICACIÓN RITUAL..... | 539 |
| 6.2.1.1. | CONTINGENCIAS RITUALES: CONDICIONES Y CIRCUNSTANCIAS DE LA ENUNCIACIÓN..... | 540 |
| 6.2.1.1.1. | DE LA ESTELA DE COMENTARIOS QUE DEJÓ LA VISITA DEL MACHI SALGADO ANTUAL..... | 543 |
| 6.2.1.1.2. | EL DÍA EN QUE FITO COLIPÁN SE QUITÓ LA VIDA..... | 547 |
| 6.2.1.2. | USOS DEL LEPÜN..... | 552 |
| 6.2.1.2.1. | EL LEPÜN COMO MANIFESTACIÓN RELIGIOSA. | 554 |
| 6.2.1.2.2. | EL LEPÜN COMO ESPACIO DE REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL..... | 558 |
| 6.2.1.2.3. | EL LEPÜN COMO ESPACIO DE SOCIABILIDAD..... | 562 |
| 6.2.1.2.4. | EL LEPÜN COMO ESPACIO DE MEDIACIÓN INTERCULTURAL..... | 566 |
| 6.2.1.2.5. | EL LEPÜN COMO FESTIVIDAD..... | 569 |
| 6.2.1.2.6. | EL LEPÜN COMO ESPECTÁCULO..... | 572 |
| 6.2.2. | TRANSFORMACIONES RITUALES DEL LEPÜN Y ÁMBITOS DE MEDIACIÓN..... | 575 |
| 6.3. | EL CULTO PENTECOSTAL COMO TEXTO..... | 591 |
| 6.3.1. | USOS DEL CULTO PENTECOSTAL Y SITUACIONES RITUALES..... | 647 |
| 6.3.1.1. | EL CULTO COMO MEDIO DE ACTUALIZACIÓN DE LA FE..... | 649 |
| 6.3.1.2. | EL CULTO COMO MISIÓN O MINISTERIO DE EVANGELIZACIÓN..... | 654 |
| 6.3.1.3. | EL CULTO COMO MEDIO DE EVANGELIZACIÓN DE LA VIDA CRISTIANA..... | 658 |
| 6.3.1.4. | EL CULTO COMO VÍA PARA LA SALVACIÓN DEL ALMA Y LA CONSECUCCIÓN DE LA VIDA ETERNA..... | 661 |
| 6.3.1.5. | EL CULTO COMO MEDIO PARA ENFRENTAR LAS NECESIDADES TERRENALES..... | 665 |
| 6.3.1.6. | EL CULTO COMO MEDIO DE TRANSFORMACIÓN DE LA PROPIA VIDA..... | 668 |
| 6.3.2. | TRANSFORMACIONES Y MEDIACIONES DEL CULTO PENTECOSTAL..... | 673 |
| 6.4. | COROLARIO: METAMORFOSIS RITUAL, MEDIACIONES Y CAMBIO SOCIAL EN EL NGILLATUN Y EL CULTO PENTECOSTAL..... | 692 |
| 7. | BIBLIOGRAFÍA..... | 726 |
| 8. | ANEXO I: ENCUESTA DE ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA..... | 756 |
| | ANEXO II: RESULTADOS DE ENCUESTA..... | 758 |

1. INTRODUCCIÓN

Aunque provistos de raigambre, al punto de erigirse dentro del canon de la tradición y estar dotados de una memoria de largo alcance, que hace de sus formas estables y perdurables una de sus señas de identidad, los ritos son sensibles al cambio, se encuentran expuestos a transformaciones y procesos de sustitución a lo largo del tiempo. Los principios de reproducción que los hacen resistentes al devenir temporal, no los vuelven inmunes ni los dejan al margen de las dinámicas históricas. Por el contrario, el compromiso con la vida social sitúa al ritual como partícipe de éstas. La textura ceremonial registra, refleja, en ocasiones, interviene en los cambios socioculturales que se dan en el contexto. Cuando así sucede, las transformaciones rituales sirven de testigo o actúan como agentes de estos movimientos, de modo que el cambio social y ritual se muestran íntimamente imbricados. Es lo que observamos en el campo de las prácticas religiosas en comunidades williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, al sur de Chile, donde la transfiguración ritual se presenta en dos fases o niveles de intensidad. De una parte, vemos las modificaciones experimentadas por el lepün, o ngillatun williche, que evidencia la evolución interna de la religiosidad vernácula de la población originaria de esta zona. Por otra, apreciamos las mutaciones que conllevan la instauración y desarrollo del culto pentecostal, denominación evangélica que se ha hecho hegemónica en el área, y que rivaliza y tiende a sustituir las prácticas nativas.

Esta metamorfosis ritual tiene como correlato los procesos de transformación sociocultural, que han moldeado la vida de las comunidades indígenas en los dos

últimos siglos. Éstas se han visto afectadas por la pérdida de la soberanía territorial, la progresiva disminución en el dominio de las tierras y la constitución del régimen de propiedad, que conducen al empobrecimiento de su población y fuerzan a la migración de sus habitantes. Por la subordinación política y administrativa al Estado Nación, que impone una chilenización forzada e intenta borrar las diferencias étnicas a través de políticas de homogeneización cultural, desde la evangelización y la inculturación de la fe, hasta la escolarización y la aculturación lingüística. Por la penetración en las comunidades de actores e instituciones de la sociedad dominante y una prolongada situación de contacto que llevan al mestizaje racial, la hibridación cultural y a una creciente depreciación y pérdida de vigencia de los recursos culturales propios. En esta perspectiva, el ngillatun y el culto pentecostal son para nosotros casos contrastantes que invitan a pensar la relación entre las transformaciones rituales y los procesos de cambio sociocultural que éstos reflejan o potencian. La metamorfosis ritual se presenta, entonces, como una instancia de reflexividad social, que registra y expresa los cambios del contexto. Esta especularidad implica, como contraparte, un sistema de mediaciones (la articulación de las dinámicas del ritual con los procesos de transformación sociocultural) cuyo análisis permite explicar los cambios y mutaciones de las prácticas rituales.

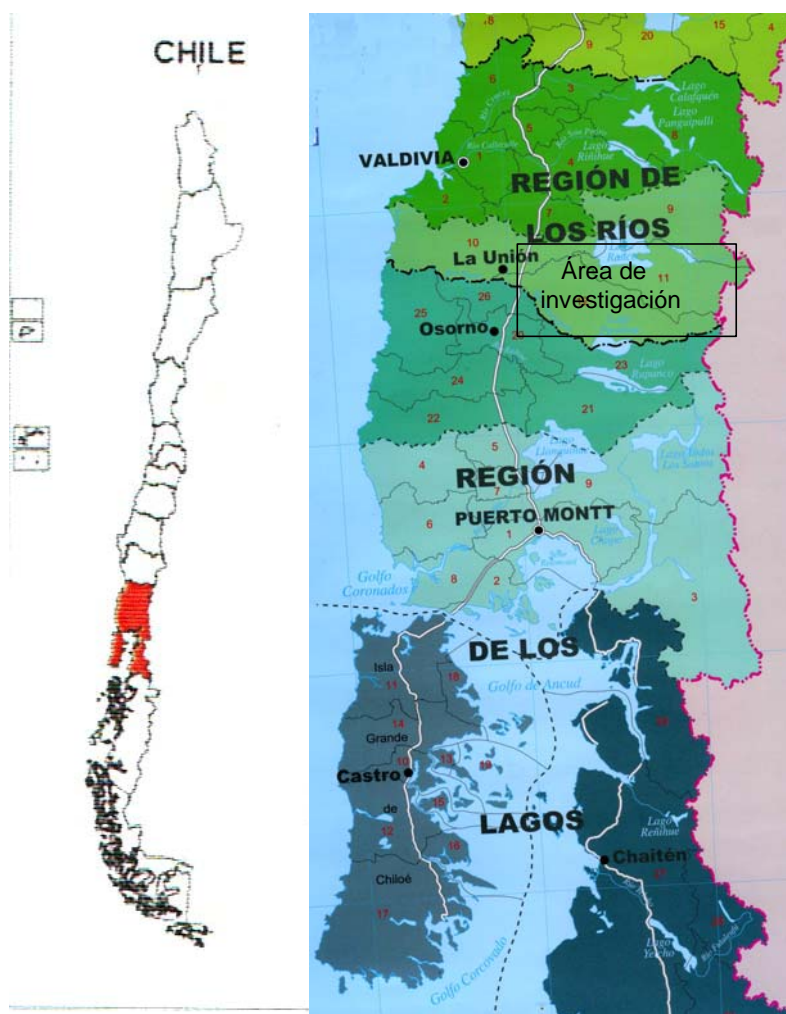
Nuestro trabajo de investigación se desarrolla en la zona sur de Chile, en comunidades williche, nombre con el que se reconoce a una de las especificidades identitarias regionales del pueblo mapuche. Esta etnia conforma la población indígena más numerosa de nuestro país, de estirpe famosa por un espíritu guerrero

que la hizo irreducible a la conquista española y resistente a la dominación por parte del Estado chileno. De acuerdo al Censo demográfico del año 2002, la población que se autorreconoce mapuche alcanza a las 604 mil personas, lo que representa casi al 4% de los habitantes del país. Su presencia se sitúa mayoritariamente en la capital (Santiago de Chile), donde han llegado como migrantes, y en las tierras ancestrales de las regiones de la 'Araucanía' (IX), de 'Los Ríos' (XIV) y de 'Los Lagos' (X), donde son un grupo significativo en términos sociales y demográficos, y culturalmente diferenciado. La mayor concentración se encuentra en la IX región (de la Araucanía), con una representación del 23% de la población. En la Región de los Ríos, donde se sitúa nuestro estudio, corresponden al 11% de sus habitantes.

En mapudungün¹ (lengua mapuche), el término 'williche' significa gente del sur. Se trata de una expresión indexal, cuyo contenido se especifica de acuerdo a la posición de quien lo emplea. No obstante, en la literatura histórica y etnográfica se usa para designar a las agrupaciones mapuche que se ubican al sur del río Toltén. Se trata de un territorio bastante extenso en el que se pueden distinguir distintas zonas etnográficas. El Pikunwillimapu, correspondiente al área norte de las tierras del sur, con poblaciones que se autoidentifican como mapuche o lafkenche, se ubica en el límite de las provincias de Cautín (IX región) y Valdivia (XIV región). El Futawillimapu o grandes tierras del sur, comprende las provincias de Lago Ranco (XIV región) y Osorno (X región), y es el espacio que alberga a las agrupaciones que se reconocen como williche. El Futawuapi, isla grande de Chiloé, localizada al sur de la Región de los Lagos (X), es la tierra de los veliche. Nuestra investigación

¹ Escribimos los términos de esta lengua de acuerdo al alfabeto mapuche unificado, propuesto por la Sociedad de Lingüística de Chile, salvo en las citas, topónimos y apellidos, en los que conservamos el original.

se circunscribe a la segunda de estas áreas etnográficas y se encuentra delimitada a las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, emplazadas al sur este de la Región de los Ríos. Aquí, el término 'williche' se emplea como autoadscriptor identitario por los miembros de las comunidades indígenas, de modo que la categoría académica coincide, felizmente, con el sentido de pertenencia étnica.



Si bien los williche del Futawillimapu se reconocen como mapuche, comparten capitales culturales, lingüísticos, sociales y religiosos con los demás miembros de esta etnia, y un devenir histórico común, presentan igualmente especificidades

socioculturales y diferenciaciones históricas que los distinguen. Sus agrupaciones pactaron la pacificación definitiva en 1793, casi cien años antes que los mapuche de la Araucanía, iniciándose a partir de entonces el proceso definitivo de incorporación a la sociedad nacional. Como consecuencia de esto, su sociedad manifiesta un mayor grado de transformación interna y aculturación. En el espacio donde trabajamos, se ha perdido el conocimiento del mapudungun y se ha impuesto el monolingüismo castellano. El sistema religioso/cosmovisionario vernáculo se ha desestructurado. Sus representaciones sagradas han mutado, influidas por la evangelización católica. La mayor parte de sus prácticas rituales han caído en desuso, víctimas de la estigmatización. El lepün o ngillatun williche es la excepción, al punto de constituirse en el principal mecanismo de expresión de la etnicidad. Se trata de un ritual comunitario de carácter sacrificial, que se realiza una vez al año, vinculado al ciclo agrícola. Si bien hoy se encuentra sincretizado, en él se preservan y proyectan las formas simbólicas propias del universo cultural mapuche williche. Se trata, no obstante, de una supervivencia de su sistema cosmovisionario erosionado por la acción aculturadora. En las comunidades williche bajo estudio, el evangelismo pentecostal es la manifestación religiosa predominante. Su oferta de intervenciones milagrosas del Espíritu Santo, el anuncio de la proximidad del fin de los tiempos, sus promesas de vida eterna para los que se comprometan en los caminos del Señor –la socialización de una ética salvática– producen aquí una redefinición de los principios identitarios. Si en un caso el ritual es testigo, en el otro es fermento del cambio.

El problema de estudio de la presente tesis es la transformación de las prácticas rituales de las comunidades williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno (Región de los Ríos, Chile). El tipo de investigación que planteamos es explicativa. La perspectiva teórica que asumimos es comunicativa y mediacional. Siguiendo a Martín Serrano (1994), empleamos el concepto de 'mediación' para designar a los procesos e instancias de articulación de elementos que pertenecen a diversos planos de la realidad, de modo de introducir en ellos un modelo de orden, un principio de integración y/o ajuste. Es lo que sucede en los rituales que son espacios de conjunción y engarce entre diversos dominios fenoménicos, donde los valores culturales coinciden con la estructura social, y la naturaleza se intercepta con la cultura. Su mediación es comunicativa. Definimos a los ritos como procesos de comunicación de carácter performativo, a través de los que se actualizan las representaciones colectivas y se realiza la mediación entre diversas dimensiones de la vida social. Si entendemos que los ritos son procesos de comunicación, corresponde conceptualizar como textos al conjunto de los elementos simbólicos que los conforman, y cuyo funcionamiento depende de los rasgos del contexto y la situación donde éstos se emplean. En esta perspectiva, el análisis del trabajo ritual supone atender las relaciones genéticas y funcionales del texto con los elementos del contexto sociocultural y natural donde opera el rito y su uso en diversas situaciones. Así, en términos sincrónicos, las mediaciones rituales se especifican en el juego de relaciones entre el texto, el contexto y la situación comunicativa del rito. En tanto, en términos diacrónicos se impone el análisis de las transformaciones en cada uno de estos niveles mediados. De este modo, la metamorfosis ritual que se advierte en las prácticas religiosas de las comunidades

williche de Lago Ranco y Río Bueno puede explicarse a partir de su articulación con los procesos de cambio que se dan en el contexto sociocultural que posibilita su funcionamiento. Dicho en otros términos, nuestra tesis atiende a las mediaciones que se dan entre las transformaciones rituales y el cambio social; se preocupa por el modo en que los procesos históricos se conjugan con las dinámicas del rito.

El objetivo general de esta investigación es explicar el cambio de las mediaciones rituales que se advierte en el ngillatun williche y supone la emergencia del culto pentecostal en las comunidades indígenas del área bajo estudio. Nuestras principales hipótesis de trabajo plantean que el lepün o ngillatun williche presenta una mediación expresiva del cambio social. En este caso, los procesos de transformación del contexto sociocultural se expresan en la modificación de las formas simbólicas del ritual y el cambio de sus mediaciones. En contraste, el culto pentecostal muestra una mediación estructurante del cambio social. Dicho de otro modo, en este caso la mutación del tipo ritual no sólo expresa las transformaciones del contexto, sino actúa como un vector que acelera el curso de éstas. El ngillatun williche y el culto pentecostal se presentan como casos contrastantes que ponen a prueba nuestro modelo teórico. En ellos podremos ver distintos tipos de mediaciones rituales y modos de procesar el devenir social. En el primero se muestra la transformación interna de un tipo ritual que hace del cambio un mecanismo de adaptación favorable a su continuidad. En el segundo, la sustitución del sistema por un nuevo paradigma que se integra al proceso de transformación, proponiendo una reformulación de la identidad.

La estrategia de investigación que empleamos para llevar adelante nuestra tarea es el estudio de casos. El diseño que se plantea es de casos múltiples y contrastantes. Las unidades de análisis (los casos) son variantes de dos tipos rituales: el lepün o ngillatun williche y el culto pentecostal, entendiendo por variantes a los modelos textuales particulares que regulan las ejecuciones de las congregaciones rituales. La muestra del estudio contempla tres unidades de análisis (abordadas en profundidad a través de diversas técnicas) y tres unidades de referencia (observadas con menor intensidad) para cada tipo ritual. Las técnicas de recolección de datos usadas son la encuesta, la observación participante, la observación dirigida, las entrevistas en profundidad y focalizadas, el registro fotográfico, el registro auditivo y el análisis de fuentes documentales.

La estructura textual se organiza en torno a cuatro áreas que corresponden respectivamente al desarrollo de la discusión teórica, la especificación del diseño de investigación, la exposición de los antecedentes sociohistóricos y el despliegue del estudio de casos. La primera de estas secciones se compone de cuatro puntos. Partimos con una caracterización del rito como objeto de investigación y del campo de los estudios rituales, para justificar y situar la perspectiva comunicativa y mediacional desde la que desarrollamos nuestro trabajo. El segundo punto del marco teórico avanza una genealogía del concepto de mediación, orientada a la apropiación de éste para los fines de este estudio. El tercero, realiza una lectura del campo de los estudios rituales desde la perspectiva de la mediación, de modo de poner en evidencia los diversos tipos de

articulaciones que contienen los ritos, que el modelo teórico en uso debe ser capaz de integrar. El cuarto eslabón de la discusión teórica expone los antecedentes de la perspectiva comunicativa y mediacional por la que apostamos y presenta el modelo de análisis de las mediaciones rituales que subsume los puntos anteriores y se proyecta como el aparato teórico de la tesis. Tras esto se explicita el diseño de investigación, a través del planteamiento del estudio, que enuncia hipótesis y objetivos, y la exposición de la metodología de la investigación. La tercera dimensión de nuestro trabajo corresponde al marco de antecedentes de la investigación. Ésta se divide en dos secciones: una destinada a la contextualización histórica y la caracterización sociocultural del pueblo mapuche, otra a la exposición de los antecedentes del ngillatun como tipo ritual. La primera de estas secciones se divide, a su vez, en tres subpuntos. El primero de ellos sitúa a los williche en el horizonte sociocultural mapuche. El segundo, provee una caracterización del pueblo williche en el momento del contacto y analiza la mediación dominante del ngillatun en la sociedad mapuche. El tercer subpunto caracteriza los procesos de transformación de la sociedad williche que se suscitan a partir de la situación de contacto y se profundizan en la condición de subordinación. En él se exponen las tendencias de cambio social en relación a las cuales se leerán más adelante en las transformaciones rituales. La cuarta dimensión de nuestro trabajo es el estudio de casos, que se compone de tres puntos: la contextualización etnográfica de la investigación, destinada a la caracterización de las localidades donde se lleva a cabo la indagación empírica; el análisis del lepün y el estudio del culto pentecostal. Ambos tipos textuales son descritos considerando la dialéctica comunicativa entre la estructura textual y los

usos comunicativos y analizados en la perspectiva de las transformaciones que expresan o implican, y las mediaciones que realizan. El acápite final de la tesis explicita la relación entre las dinámicas sociohistóricas y el cambio ritual en el lepün y el culto pentecostal.

2. MARCO TEÓRICO

2. .1. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA COMUNICATIVA Y MEDIACIONAL DE LA ACCIÓN RITUAL

El punto de partida de este marco teórico es una breve cartografía que nos muestra la amplitud del territorio de estudio en el que nos situamos y fija en él la dirección que asume esta investigación. Comenzamos con una caracterización del ritual, que perfila a éste como un fenómeno multifacético, pluridimensional, polimórfico y multifuncional, cuya complejidad y diversidad atrae la atención de especialistas de las más variadas disciplinas, haciendo de su campo académico un espacio multidisciplinario y heterotópico. Aquí ofrecemos un breve recorrido por su topografía, marcada por un amplio rango de definiciones y la abundancia de perspectivas teóricas en uso. En este horizonte fijamos nuestra posición, definida por las coordenadas comunicativa y mediacional, en una perspectiva que busca contener la multidimensionalidad y variedad de su objeto en una síntesis integradora. Lo hacemos, además, asumiendo una posición epistemológica constructivista. Nuestro argumento en favor de este enfoque no dice relación con su objetividad, sino con su productividad. Hecha esta confesión, definimos los ritos como procesos comunicativos y textos, que realizan la mediación entre múltiples dimensiones de la vida social. Siguiendo a Martín Serrano, el concepto de mediación se asume aquí como la capacidad de articulación o principio de integración. Destacamos que aunque no aparece asumida de modo explícito, esta noción se encuentra implícita en la mayor parte de las perspectivas teóricas del rito, que pueden ser releídas desde ella. Por último, advertimos que en contra de la tendencia general a estudiar los ritos en términos atemporales, nuestra investigación se interesa por abordarlos en relación a los procesos históricos de cambio social.

Los rituales son fenómenos sociales universales, polimórficos, multifuncionales. Se trata de un tipo de comportamiento asociado evolutivamente a las pautas de conducta animal (Huxley 1966, Lorenz 1966 y d'Aquili, Laughlin y McManus 1979). Evidencias arqueológicas del período paleolítico revelan su existencia desde los orígenes de la humanidad. Éstas permiten postular la práctica de rituales entre las

poblaciones Neanderthal y Cromagnon, asociadas a la sepultación de restos humanos, el enterramiento de animales y cultos de caza y fertilidad, en un lapso comprendido entre los 150 y 50 mil años atrás (Wallace 1966). Su presencia se destaca en las culturas dominadas por formas de pensamiento mágico y religioso (Tylor 1981, Frazer 1994, Durkheim 1995), pero se manifiesta igualmente en la vida política y social en las sociedades secularizadas modernas (Moore y Myerhoff 1977, Kertzer 1988, Rivière 1995). Por su diversidad, conspicuidad y complejidad, las múltiples dimensiones que convergen en su acción han concitado el interés de especialistas de disciplinas tan diversas como la teología y la etología, la sociología y la neurología, la psicología y la estética, la historia y las ciencias de la comunicación, la arqueología y el teatro. Su estudio es uno de los objetos predilectos de la antropología, desde su nacimiento como ciencia, donde se los ha considerado un lugar privilegiado para la observación de la cultura, el conocimiento de las estructuras sociales y el acceso a las representaciones cognitivas. De allí que, según Díaz (1998), el ritual sea como el Aleph del relato de Jorge Luis Borges, un lugar que contiene a todos los lugares a la vez. Este interés privilegiado por su estudio ha producido un corpus de conocimientos tan vasto como diverso y difícil de manejar. Como sentencia Boudewijnse (1995:31) "Se ha escrito mucho sobre la materia, más de lo que un estudioso del ritual podría aspirar a leer en su tiempo de vida".

En cada caso, los intereses del observador destacan determinados espacios de la geografía ritual, configuran su cartografía a partir de las reglas de análisis y le imponen una toponimia inspirada en las denominaciones en uso. Así, en el marco

del psicoanálisis, los rituales aparecerán como las conductas estereotipadas y obsesivas de los neuróticos (Freud 2001); en el campo de la etología, se definirán como displays o exhibiciones, conjuntos de comportamientos seleccionados evolutivamente para la comunicación (Smith 1979); en la microsociología, como secuencias típicas de interacción (Goffman 1970). En el campo de la antropología, en tanto, nos encontramos con una miríada de definiciones. Éstas destacan bien sus propiedades formales y los califican como un lenguaje puramente sintáctico (Staal 1996); resaltan su capacidad de expresar significados y los consideran como un sistema simbólico (Geertz 2000a); muestran su naturaleza interaccional y los abordan como procesos de comunicación (Leach 1978); develan sus relaciones con el poder y los analizan como un dispositivo ideológico (Bloch 1989); subrayan sus propiedades pragmáticas y los caracterizan en términos performativos (Tambiah 1985); enfatizan sus propiedades integradoras y los conceptualizan como un medio para la reproducción de los valores sociales (Radcliffe-Brown 1986); resaltan sus funciones emotivas y los presentan como un recurso para el control de la ansiedad (Malinowski 1994); señalan su carácter procesual (Van Gennep 1986, Turner 1988) o se interesan en sus componentes subjetivos y lo abordan como experiencia (Turner 1986), por citar sólo algunos ejemplos dentro del amplio repertorio de perspectivas. El campo de los estudios rituales es tan prolífico en discusiones como esquivo en consensos. De allí que Zuesse (1987:405) plantee que “pocos términos en el estudio de la religión han sido explicados y aplicados en forma más confusa” y Leach (1979:388) concluya que “entre los especialistas en la materia existen las más profundas discrepancias en cuanto a la manera de utilizar el término ritual y de entender su ejecución”.

El pluralismo prevaleciente en las perspectivas de análisis se explica, en parte, por el carácter multidimensional del objeto al que nos abocamos, cuya complejidad ha servido de estímulo a la generación de numerosas teorías. Sus múltiples ámbitos de pertenencia, variadas facetas y componentes permiten la focalización en diversos niveles del problema y la definición de distintas estrategias de entrada. En este sentido, los ritos se asemejan al lenguaje, un fenómeno que parafraseando a Saussure (1986), se encuentra encabalgado entre varios dominios: es a la vez psíquico y social, físico y fisiológico, diacrónico y sincrónico. Otro tanto ocurre con los rituales, donde convergen lo social y lo cultural, lo simbólico y lo cognitivo, lo psicológico y la acción social, lo emotivo y lo intelectual, lo formal y lo performativo, lo sistémico y lo procesual, lo textual y lo contextual, el orden y la dinámica social. Los rituales involucran a los individuos y el colectivo; suponen reglas precodificadas y diversos usos sociales de las mismas; son actos tradicionales que contribuyen a la preservación de la identidad cultural, pero igualmente son sensibles al cambio; se encuentran vinculados a necesidades sociales e individuales que ayudan a satisfacer y constituyen, por lo tanto, conductas funcionales a la vez que convencionales; su desempeño ocurre en el marco de presupuestos culturales, pero también se ve determinado por las circunstancias concretas bajo las que se realiza su ejecución. Se trata además, de un tipo de comportamiento que muestra una enorme diversidad fenoménica y cuya delimitación respecto a otras modalidades de acción formalizada, como los juegos y las fiestas, ha dado lugar a otras tantas polémicas. Universales, polimórficos, multidimensionales, multifuncionales, los rituales no se dejan acotar fácilmente ni

son susceptibles de reducir en su complejidad, salvo al precio inevitable del sesgo cognoscitivo.

Bajo estas condiciones es fácil entender lo prolífica que resulta la estirpe conceptual del rito, abundante en definiciones y renuente a la uniformidad. De allí que convenga tener presente la prevención que formulara Leach (1979:384) frente a la proliferación de proposiciones existente en el campo: “El ritual no es un hecho natural, sino un concepto, cuya definición, como la de cualquier otro deberá ser siempre funcional”. Se trata de una categoría de análisis, un instrumento cognoscitivo teóricamente orientado cuyo propósito es la organización de la experiencia. En este sentido, pensamos como Kertzer (1988:8) que: “No hay una definición correcta o equivocada del ritual, sólo hay unas que son más o menos útiles en ayudarnos a comprender el mundo en que vivimos”. La posición epistemológica que suscribimos es constructivista. En esta perspectiva, no cabe evaluar los modelos teóricos (y sus componentes) por su grado de verdad, sino por su productividad cognoscitiva. Como proponen Hernández, Fernández y Baptista (1991), para esto es posible emplear criterios tales como: la capacidad de síntesis (comprensión de la complejidad en un sistema de proposiciones conciso), coherencia interna (composición de un sistema de proposiciones articulado lógicamente), perspectiva (capacidad de abarcar los diversos aspectos y manifestaciones del problema), integración teórica (posibilidad de articular los conocimientos provistos por diversos enfoques teóricos y disciplinarios) y heurística (generación de nuevos problemas de investigación o hipótesis fructíferas). Si nos animamos a abundar en el ejercicio de conceptualización en este campo tan

frondoso es porque creemos que es posible y necesario avanzar en los esfuerzos de convergencia disciplinaria, dotando a la mirada de una mayor perspectiva. La conceptualización que proponemos y las líneas teóricas por las que optamos ofrecen una visión multidimensional y se caracterizan por su capacidad integradora de conocimientos. Al lector le corresponde juzgar si hemos conseguido dotar a nuestras proposiciones de una expresión sintética y coherente; a los investigadores, en tanto, les tocará evaluar su heurística.

En este trabajo abordamos el rito en una perspectiva comunicativa y mediacional. Consideramos que los rituales son procesos de comunicación dotados de capacidad performativa, de carácter repetitivo y estereotipado, que emplean múltiples elementos expresivos de códigos diversos, a través de los que se actualizan las representaciones colectivas y se produce la mediación entre los diversos componentes y dimensiones de los sistemas socioculturales. A fin de explicitar los alcances de esta conceptualización desglosaremos sus diversos rasgos constituyentes y elementos implícitos. Ella se inscribe dentro de una línea teórica anticipada por Huxley (1966) y Lorenz (1966) en el campo de la etología, inaugurada por Leach (1966, 1979 [1968]) y Wallace (1966) en la antropología, más tarde ampliada por el propio Leach (1993 [1976]), desarrollada por Rappaport (1979 [1974], 2001 [1999]) y Tambiah (1985 [1979]), asumida también por Bloch (1989b), Platvoet (1995) y Wagner (1984) y apoyada desde la neurobiología por d'Aquili, Laughlin y McManus (1979). En los trabajos de estos autores, el lector podrá encontrar los antecedentes de nuestra definición y referencias a los diversos rasgos que aquí destacamos.

En relación a ésta cabe señalar que: a) consideramos que los rituales son procesos de comunicación, es decir, modalidades de interacción social en las que los participantes comparten información y el sentido general de la acción. Si bien, igualmente, es posible su ejecución en solitario, se trata de manifestaciones derivadas de su uso comunicativo, cuyo origen y naturaleza, por lo general, no es la conducta individual. El ritual es un espacio de comunión, de comunicación, en la acepción etimológica de este término (Winkin 1987). Sus protagonistas habitualmente presentan relaciones de identidad cultural y solidaridad social, comparten un marco de conocimientos contextuales que regulan el funcionamiento de la acción ritual y permiten que éste desarrolle su eficacia pragmática. Gracias a estos conocimientos en común, los congregados pueden realizar iguales o similares interpretaciones de los hechos, coinciden en sus connotaciones y, en ocasiones, participan de una misma experiencia emocional, de modo que el rito puede realizar el cometido previsto. b) Los ritos se caracterizan por sus propiedades performativas o realizativas, en el sentido austiniano del término (Austin 1998). En ellos, la comunicación no se orienta sólo o fundamentalmente hacia una función expresiva sino institucionalizadora o de instauración (Bourdieu 2001). Se distingue no tanto por comunicar unos contenidos como realizar una acción convencional, una acción comunicativa que produce hechos sociales y transforma simbólicamente el estado de cosas en el mundo. c) Se trata de procesos de comunicación dotados de propiedades formales distintivas. Ésta se presenta altamente estructurada, regulada por una serie de reglas precodificadas, que ponen en escena unos comportamientos repetitivos y estereotipados que se

ejecutan periódicamente. d) Los ritos constituyen un proceso de comunicación multimedia. Quienes participan en ellos se comunican simultáneamente a través de múltiples medios expresivos (canto, danza, oraciones, el manejo de símbolos, la alimentación), emplean códigos distintos (lingüísticos, proxémicos, kinésicos) para producir colaborativamente un mensaje (Leach 1978). e) Los ritos son textos vivos. La totalidad de los elementos expresivos y formas simbólicas del ritual configuran un conjunto sígnico coherente, dotado de unidad de sentido y de propósito. En términos semióticos, ellos constituyen unidades textuales, que pueden ser adscritas a diversos géneros. No obstante, éstos se particularizan porque su textura se constituye y extingue en los procesos de comunicación. f) Como todo proceso de comunicación, los ritos operan en un contexto y situación comunicativa, entendiendo por contexto al conjunto de los elementos socioculturales que permiten y condicionan su funcionamiento, y por situación, las circunstancias específicas bajo las que opera. Dependiendo de este contexto y situación, los ritos pueden manifestar usos y sentidos diversos a los previstos, generar malos entendidos o, en ocasiones, fracasar. g) El funcionamiento textual del rito –su eficacia simbólica– supone la movilización de diversos elementos del contexto en una situación comunicativa específica, especialmente la actualización de las representaciones colectivas. En los rituales, éstas se ven escenificadas en la acción social, adquieren manifestaciones concretas perceptibles de modo directo, son vividas como experiencias, se vuelven hechos sociales. h) Expuesto en términos semióticos, los textos rituales son mediadores entre los elementos del contexto y los componentes de la situación comunicativa donde se realizan. En términos antropológicos, los ritos son mediadores de y entre sistemas psico-socio-

culturales. A través de sus procesos comunicativos, la acción social y el pensamiento, las emociones y las representaciones, el simbolismo y la cognición, la sociedad y la cultura se ven articulados en una expresión sintética.

En este marco, el concepto de mediación alude al acoplamiento o integración de y entre fenómenos que pertenecen a diversas dimensiones de la vida social: simbólicos, cognitivos, organizacionales, económicos, etc. La teoría de la mediación (Martín Serrano 1977, 1994) ha sido propuesta como un modelo de análisis apropiado para el estudio de aquellas prácticas, sean comunicativas o no, en donde la conciencia, la acción social, las instituciones y los objetos se encuentran en relaciones de interdependencia. En palabras de Martín Serrano (1994:21):

“El investigador no puede recurrir en estos casos a modelos meramente cognitivos, exclusivamente de comportamiento, o solamente de producción. La necesidad de un enfoque basado en la mediación se hace sentir cuando el manejo de la información, de los actos, de las materias, se manifiesta como una actividad que no puede ser disociada ni analizada en partes”.

Los mediadores son elementos articuladores o intermediarios entre diversos planos de realidad que permiten la introducción de un principio de integración y orden entre ellos (Martín Serrano 1977). Así ocurre con los ritos. Si bien este concepto no ha sido asumido explícitamente en el campo de los estudios rituales hasta nuestros días, sino marginalmente (Munn 1973, Bell 1992), su enfoque se encuentra latente en la mayor parte de la producción teórica del mismo durante el último siglo. Los rituales han sido persistentemente considerados mecanismos que permiten la disolución de las discontinuidades e instancias vinculantes y articuladoras de la

vida social o de integración de los problemas psicológicos y los colectivos. Así, por ejemplo, Robertson Smith (1997) postula que en su forma original, el sacrificio fue un lugar de comunión mística colectiva, constituyente del orden social. Durkheim (1995) describe a los ritos como unos actos efervescentes, en los que las representaciones colectivas se refuerzan y la sociedad se integra y reproduce. Hubert y Mauss (1979) postulan que la eficacia de la magia, la síntesis entre la causa y el efecto, es producto de la fuerza del consentimiento social, surgido bajo la presión de las necesidades colectivas. El mismo Mauss (1971) muestra que los dones rituales son hechos sociales totales, que involucran a la totalidad o a la mayor parte de las instituciones. Radcliffe-Brown (1986) apunta que los ritos son responsables de la reproducción de los valores sociales fundamentales para el mantenimiento de la estructura social. Malinowski (1994) los considera conductas reductoras de la ansiedad, que vinculan las actividades prácticas orientadas a la resolución de las necesidades humanas con las emociones y deseos que generan las expectativas de satisfacción. Turner (1988, 1999) y Geertz (2000a) los presentan como experiencias que articulan creencias y emociones. Rappaport (1979) señala que se trata de metaórdenes, es decir, órdenes de órdenes. Zuesse (1987) sostiene que constituyen mecanismos de integración simbólica que unen todos los niveles de experiencia. Por esta capacidad de articulación, traen a la mano diversas dimensiones de la vida social. Sus propiedades integradoras los definen como un espacio estratégico para el estudio de la interdependencia entre las formas simbólicas, la acción colectiva, las representaciones cognitivas y las estructuras sociales.

Por su carácter formalizado, sus reglas de comportamiento precodificadas, portadoras de la tradición, los ritos han tendido a ser considerados como sistemas estables, inmutables, resistentes a la transformación. El análisis de sus funciones ha asumido, predominantemente, una perspectiva sincrónica que elude la consideración de sus modificaciones históricas. Los sistemas sociales que conforman el contexto en el que operan estos ritos, igualmente, han sido tratados de un modo preferente como sistemas en estado de equilibrio. Los ritos aparecen así como instituciones perseverantes, expresión de continuidad, asociados a un tiempo de larga duración. No obstante, los rituales también constituyen un espacio propicio para el estudio de los procesos de cambio sociocultural. En tanto la acción ritual supone la activación de una red de relaciones sociales, un análisis diacrónico del rito puede poner de relieve modificaciones de la estructura social. Puesto que sus formas simbólicas expresan las representaciones colectivas, la comunicación ritual puede poner de manifiesto el cambio de los códigos culturales. Los estudios sincrónicos de las mediaciones rituales permiten explicar el funcionamiento del rito, pero son ciegos a la comprensión del lugar que ellos ocupan en las dinámicas sociales. En contraste, la adopción de una perspectiva diacrónica permite observar la relación entre los cambios de los contextos socioculturales y la textura de los ritos. En este caso, el análisis de las relaciones sociales, de las formas simbólicas y las representaciones en uso adquieren profundidad histórica. Estos antecedentes se transforman, de este modo, en indicadores de la persistencia o modificación de los sistemas socioculturales e invitan a pensar las relaciones entre los cambios rituales y los procesos de cambio social, con sus tensiones y desajustes. Ésta es la perspectiva de análisis que intenta nuestra investigación, amparada en la teoría de

la mediación que no sólo permite el análisis de las articulaciones entre las prácticas rituales y las diversas dimensiones de la vida social, sino es un instrumento adecuado para mostrar las relaciones entre las dinámicas de transformación de aquellas y el cambio ritual.

2.2. EL DEVENIR TEÓRICO DE LA MEDIACIÓN

Si el primer punto de nuestro marco teórico es una cartografía, el segundo es una incursión genealógica en torno al objeto conceptual de esta tesis. Nuestro propósito es mirarlo en perspectiva para poder apropiarnos de él y llevarlo al campo de los estudios rituales. Examinamos aquí tres vertientes donde se desarrolla la teoría de la mediación, que confluyen en nuestra síntesis teórica: *la dialéctica*, en la que la mediación se presenta como punto de articulación y principio de integración que se despliega en el pensamiento y la historia; *la semiótica*, donde la mediación refiere al mecanismo articulador del sentido que abre posibilidades tanto generativas como reproductivas; y *la comunicativa*, donde la mediación describe la dialéctica en los procesos de interacción simbólica entre los polos de la emisión y recepción. En los puntos que se suceden, el lector encontrará el enunciado de los principios teóricos que más tarde aparecen integrados en el modelo de análisis de las mediaciones rituales y aplicados a nuestro estudio de casos.

En su acepción etimológica, el término ‘mediación’ designa a la acción que media entre dos o más proposiciones, seres o cosas (Sansoni 1967). Según Lalande (1966), las entidades intermediadas pueden ser independientes y anteriores a la acción concatenadora o bien constituirse, algunas de ellas, como resultado de la acción, que actúa como productora o condición de su producción. En la actualidad, el uso de la palabra se ha popularizado en referencia a los mecanismos de resolución de conflicto y la búsqueda de acuerdo entre partes que mantienen posiciones antagónicas. La mediación se ha transformado en una técnica. No obstante, la noción se ha empleado desde antiguo en diversas ramas de la filosofía para referir a las relaciones que vinculan a elementos de distinto orden. En la lógica clásica, especialmente en la aristotélica, alude a la acción del término medio en el

silogismo, que permite el paso del razonamiento desde la premisa a la conclusión. En gnoseología, remite a las actividades o herramientas involucradas en el proceso del conocimiento como intermediarios de la relación entre sujeto- objeto. En teología, señala a los elementos que intervienen, facilitan o posibilitan el conocimiento o acceso a lo divino. Así, por ejemplo, para el catolicismo, Cristo es el mediador entre Dios y el mundo y los santos son los mediadores entre los fieles y Dios. En el presente capítulo examinaremos tres tradiciones teóricas que constituyen los antecedentes de nuestra perspectiva de investigación: la dialéctica, donde la mediación se perfila como un principio de integración que permite explicar la dinámica social; la semiótica, donde la mediación alude a la articulación de los planos de la conciencia y el mundo; y la comunicativa, donde la mediación alude a los mecanismos de producción y reproducción social del sentido a través o en interacción con los medios de comunicación.

2.2.1. LA MEDIACIÓN DIALÉCTICA: DESDE HEGEL A LA TEORÍA CRÍTICA

La primera línea de este árbol genealógico expone el contrapunto entre la dialéctica metafísica de Hegel y la materialista e histórica de Marx y Engels, que se proyecta posteriormente sobre la Escuela de Frankfurt. Aunque con diversos designios y de distinto modo, la mediación se presenta en ellos como instancia de integración y mecanismo de totalización, que permite pensar en términos sistémicos e históricos. Esta noción adquiere más adelante un rango paradigmático en la obra de Martín Serrano, a través de la cual nosotros accedemos al concepto. En la lectura de sus precedentes se encuentran las bases de la teoría de la mediación que emplearemos para explicar el funcionamiento del ritual.

La tradición dialéctica constituye una de las perspectivas teóricas a través de la que el concepto de mediación llega hasta el presente, con un sentido de actualidad. Nuestra atención se dirige aquí a su evolución desde la dialéctica hegeliana al materialismo histórico y su recepción por el marxismo occidental.

Distinguimos así tres momentos en su desarrollo. El primero situado en la obra de Hegel, donde el concepto aparece como categoría básica de la lógica dialéctica. La mediación se define aquí como el momento de antítesis o negación que permite el paso desde la tesis a la síntesis, en un movimiento de superación. El término también sirve para referir al proceso ternario y, por lo tanto, como sinónimo de dialéctica (Garzanti 1992). El segundo momento corresponde a su recepción por el materialismo histórico, donde el concepto aparece contenido de un modo implícito. La mediación alude aquí al papel del trabajo que establece las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Como apunta Martín Santos (1976), aunque Marx y Engels no emplean el término de un modo directo, se trata de un concepto central en la epistemología marxista, que se manifiesta en nociones como “condición”, “instrumento” y “enlace”. La mediación de los aspectos materiales de la existencia aparece aquí como un mecanismo de integración que hace posible comprender la totalidad de la realidad social y explica el sentido del cambio social. El tercer momento, representado por la filosofía de Luckacs, supone la reivindicación del concepto de mediación como principio de totalización, que permite situar los elementos sociales particulares dentro de los generales y los momentos al interior de los procesos históricos.

2.2.1.1. HEGEL Y LAS MEDIACIONES COMO MOMENTO Y PROCESO EN EL DESARROLLO DEL ESPÍRITU²

Este capítulo aborda la mediación como categoría central de la dialéctica hegeliana que se despliega tanto en el plano epistemológico, en forma de método de pensamiento, como en el

² Mi acceso y comprensión de la obra de Hegel, cuya complejidad es proverbial, se hace posible a través de diversos trabajos que abordan la dialéctica en perspectiva (Gurvitch 1971, Röd 1977, Sichirollo 1976) o contextualizan la filosofía de este autor, la decodifican, proporcionan claves interpretativas y referencias textuales que facilitan su lectura (Alvarez 2001, Bloch 1982, Florez 1983, Hyppolite 1996, Kaufmann 1972, Marcuse 1971, Mure 1984, Niel 1945, Stiehler 1964).

ontológico, concebida como estructura del devenir. Examinamos su lógica, destacando el papel de la mediación como mecanismo de articulación de elementos opuestos en un movimiento de superación, cuya síntesis integra los polos contradictorios. Especificamos así la doble acepción que en este sistema tiene el término, el cual designa al momento de negación o contradicción por el que se avanza a un estado superior y al proceso dialéctico en su conjunto, que aparece mediado. Exponemos, luego, su puesta en uso en el programa filosófico del autor, que se propone comprender el despliegue del espíritu absoluto (Dios) en la historia, en un doble transitar dialéctico. Con un sentido descendente, en la proyección de Dios en la naturaleza y, en un sentido ascendente, como la evolución del hombre hacia el saber absoluto. En este trazado, se identifican múltiples niveles y tipos de mediación y se advierte su carácter relativo, en tanto se trata de posiciones en un juego de relaciones. Sin embargo, también se establece la idea de la mediación como un principio de integración en el devenir de la historia, que muestra el carácter orgánico de la realidad. Esta tematización se encuentra más adelante asumida en nuestro trabajo.

“Mediación” es un concepto central de la dialéctica hegeliana, que designa al proceso por el cual las cosas son y se desarrollan en su relación con otras, mostrando el carácter orgánico de lo real. Desde su perspectiva, tanto el ser como el conocer se constituyen en la alteridad, en la reflexión de lo uno sobre lo otro que refracta la imagen de lo primero y la devuelve negada, de modo que la identidad se especifica en la diferencia, pero no de un modo definitivo, sino en el proceso del ser. Así, el propio concepto de mediación se especifica en relación a la idea de inmediatez que actúa como su opuesto complementario. Hegel abre la *Ciencia de la Lógica* (1968) preguntándose si el comienzo de la filosofía debe ser lo mediato o lo inmediato y plantea que ambas alternativas son susceptibles de refutación. Al respecto señala que tal oposición carece de sentido porque: “nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas determinaciones se presentan como unidas e inseparables” (1968:64). En el plano epistemológico, Hegel muestra que el conocimiento inmediato supone la mediación, puesto que todo conocimiento se constituye en una relación sujeto-objeto, sin la cual éste carecería de contenido,

estaría vacío, o no sería conocimiento al faltarle sujeto. Así ocurre, por ejemplo, con la certeza sensible, que sirve de punto de partida para el análisis de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* (2000a). En ella, el contenido parece establecerse de modo inmediato, no obstante, si reflexionamos –dice el autor– veremos que ni el sujeto ni el objeto aparecen “en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediado; yo tengo la certeza por medio de otro, que es precisamente la cosa; y ésta a su vez es la certeza por medio de otro, que es precisamente el yo” (2000a:64).

En tanto, en el plano ontológico, Hegel muestra igualmente que el ser implica la contradicción y supone, por lo tanto, la mediación. Así se expone, por ejemplo, en su análisis del ser y la nada (1968), antinomia que considera equivalente a la del ser y el no-ser, y en la que los términos de la oposición se revelan simultáneamente como iguales y contrarios. El ser puro o inmediato se caracteriza por carecer de determinaciones (cualidades), por ser indistinto, es decir, por ser sólo igual a sí mismo. En tanto es indeterminado, permanece vacío y es igual a la nada. Si bien como categoría la nada se distingue del ser, al que se opone, coincide con éste en ser un espacio baldío. La unidad del ser y la nada como entidades a la vez indistintas y diferenciadas da lugar al devenir. En las palabras de Hegel (1968:84):

“la proposición: *ser y nada son lo mismo*, expresa la identidad de estas determinaciones, pero en efecto las contiene igualmente a ambas como distintas, se contradice en sí misma y se disuelve. Si mantenemos firme más precisamente esto, entonces se halla aquí sustentada una proposición que, considerada más de cerca, tiene el movimiento por el cual desaparece por medio de sí misma. Pero de este modo se realiza en ella misma lo que debe constituir su propio contenido, vale decir el devenir”.

Dicho de otro modo (1968:97): "...el devenir es el desaparecer del ser en la nada y de la nada en el ser y el desaparecer del ser y la nada en general...". El ser y la nada son, entonces, momentos en un movimiento en el que se produce como síntesis un nuevo elemento. Hegel describe aquí un principio básico de su lógica dialéctica: el que los elementos que se encuentran en una posición de antítesis son, a la vez, mediadores en el proceso que conduce a la posición de síntesis emergente. En palabras del autor (2000b:360): "Pertenece a la más importante comprensión de la lógica el hecho de que un momento determinado que, en cuanto se encuentra en antítesis, tiene la posición de extremo, cesa por ello de serlo y es un momento orgánico porque al mismo tiempo es medio".

De acuerdo a lo expuesto, para este autor no hay nada desprovisto de mediación, pero a la vez nada hay que sea exclusivamente mediado. Lo inmediato es aquello "que existe en sí mismo, que excluye la diferenciación, ya que toda diferenciación encierra la idea de mediación" (Hegel 1970:46). Ahora, bien: "lo mínimo que se puede decir de una cosa es que es: es el límite de la abstracción" (ibid), por lo que la inmediatez también constituye una constante. Mientras, "la mediación no es sino la igualdad consigo mismo en movimiento o la reflexión en sí misma, el movimiento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir" (Hegel 2000a:17). Expuesto de un modo menos abstracto (Hegel 1974:21 [§12]): "mediación es principio y paso a un segundo término; de modo que este segundo término, en tanto es, en cuanto a él se une algo que es otro respecto a él". Para Hegel el ser es mediado, pero también el conocimiento es sujeto, porque se encuentra en devenir. La idea de mediación implica una

relación en movimiento en la que se van redefiniendo las determinaciones del ser o el conocer y éstos se transforman. En este movimiento, el momento de diferenciación o de relación con otro recibe el nombre de “negación”. El término no tiene aquí un sentido desfavorable, sino, por el contrario, se encuentra provisto de productividad. Hay que tener en cuenta, dice Hegel (1968:50): “que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular”. Expuesto en otras palabras, la negación es el medio por el que el concepto avanza hacia una síntesis superior. Tenemos así que según Hegel: “La segunda determinación, la determinación negativa o mediada es, además, al mismo tiempo la que media. Primeramente puede ser considerada como simple determinación, pero según su verdad es una conexión o relación” (1968:733-734). El resultado de la negación es una síntesis mediada, la negación de la negación, que contiene a los términos anteriores. De allí que podamos decir con Watts (2001) que la dialéctica hegeliana se presenta como un proceso de mediación negativa, o de articulación en la contradicción.

En Hegel, la dialéctica es tanto el método del pensamiento filosófico que organiza su sistema como la forma del movimiento propio de la realidad, de la que éste da cuenta. Consecuentemente, sus obras más importantes se estructuran con un esquema dialéctico (tesis, antítesis, síntesis): el plan de la *Fenomenología del Espíritu* muestra el movimiento desde la conciencia a la autoconciencia, al saber absoluto; el de la *Ciencia de la Lógica* presenta el desplazamiento desde el ser a la esencia para culminar en el concepto como unidad de las anteriores; en la

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas describe el paso desde la idea a la naturaleza para culminar en la filosofía del espíritu. En todas estas obras, la epistemología se funde con la ontología, pues en el movimiento dialéctico del conocer se muestra el ser en su desarrollo. Hegel concibe la lógica como una metafísica o como dice el autor: “La lógica, pues, coincide con la metafísica, que es la ciencia de las cosas dadas en el pensamiento, el cual por esto mismo expresa la esencia de las cosas” (1974:34 [§24]). Como apunta Mure (1984), uno de los principios del sistema hegeliano es el de la unidad entre el ser y el pensamiento. No obstante, advierte Lee (2000), esto no se debe entender como la disolución de todo lo real en el pensar, puesto que Hegel postula la objetividad de la razón. Su unidad –señala Mure– es más bien la unidad dialéctica de los opuestos contradictorios que se encuentran, dado que el pensamiento es y el ser constituye una categoría del pensamiento. El pensamiento es así una forma de mediación del ser a través de la cual éste se desarrolla hasta adquirir autoconciencia y elevarse a la categoría de espíritu absoluto, expresión que en el lenguaje hegeliano sustituye al concepto de Dios. La síntesis entre el ser y el pensamiento, o entre la realidad y el conocimiento, se debe al carácter ontológico de este último. Para Hegel, la objetividad es un atributo propio del pensamiento. De allí que el concepto sea un instrumento básico en el movimiento dialéctico y la idea, considerada como unidad sujeto/objeto, sea empleada como sinónimo del espíritu absoluto. En este marco, donde el pensamiento expresa la dialéctica del mundo y la lógica es un instrumento para el desarrollo de la metafísica, el lenguaje, en el que según Hegel (1968: 31) “las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas”, se perfila como un mediador universal. El análisis de éste y de la mediación de las formas

simbólicas ha dado lugar a una línea interpretativa inaugurada por Hyppolite (1996), desarrollada por Derrida (1973) y que desemboca recientemente en el trabajo de Dow (2001), *Hegel and the symbolic mediation of the spirit*. Como veremos más adelante, no es ésta la principal recepción de Hegel desde el punto de vista de la teoría de la mediación.

La filosofía hegeliana se propone como empresa el conocimiento de lo absoluto, entendido como el movimiento de autorrealización del espíritu. Lo absoluto (Dios) no es sólo sustancia, sino sujeto en devenir, “esencia que se completa mediante su desarrollo” (2000a:16). Lo absoluto, por lo tanto, no es algo que se encuentre dado, es el resultado de este movimiento dialéctico que envuelve al espíritu, la naturaleza y el logos en su realización en la historia. Como destaca Gurvitch (1971), en el sistema hegeliano es posible distinguir una dialéctica descendente y una ascendente. El movimiento descendente corresponde al despliegue del espíritu que se extraña en la naturaleza, es decir que se vuelve otro respecto a sí mismo. La naturaleza es el espíritu exteriorizado, pero a la vez alienado de sí, en tanto ella carece de la capacidad autoconsciente que caracteriza al espíritu. En los términos de Hegel (1974:164 [§247]):

“La Naturaleza ha sido determinada como idea en forma de ser-otro (Anderssein). Como la idea es, de este modo, la negación de sí misma y exterior a sí, la Naturaleza no es exterior sólo relativamente respecto a la idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación, en la cual ella es como naturaleza”.

Así, la naturaleza se define como un ámbito contradictorio en el desarrollo del espíritu, un momento de negación y actividad autorreflexiva que, al decir de Lee

(2000:108), actúa como una especie de “espejo inverso”, en el que el espíritu se ve como aquello que no es y a través del que se ve reconfirmado en su ser.

Por su parte, la dialéctica ascendente corresponde al movimiento progresivo del ser humano hacia el saber absoluto. Se trata de otra manifestación del despliegue del espíritu que se muestra, esta vez, bajo la forma de la conciencia. Su dinámica se encuentra descrita en la *Fenomenología del Espíritu*, que analiza el ascenso de los modos de experiencia desde el estado de conciencia (del objeto) a la autoconciencia (del sujeto cognoscente), para desembocar en la razón (considerada como unidad de la conciencia y la autoconciencia). A través del camino de la experiencia, Hegel expone el avance del saber a lo largo de la historia humana. Una historia que –advierte el autor (2000a:21)–: “También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado”. El punto de vista del sentido común, que concibe el objeto del conocimiento como independiente en sus determinaciones de la conciencia del sujeto, es deconstruido en el análisis de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. Sujeto y objeto aparecen mutuamente mediados en la conciencia. El paso a la autoconciencia, en tanto, supone la mediación de la alteridad o –como dice Hegel (2000a:112)–: “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”. La emergencia de la autoconciencia implica la relación con los otros, una relación que no siempre es armónica y asume la forma de confrontación. Entonces, de acuerdo al filósofo: “el comportamiento de las

dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte”.

Un ejemplo de mediación antagónica es el de la dialéctica del señor y el siervo, célebre pasaje de la *Fenomenología*, que ha servido de inspiración al marxismo. En principio, sus figuras aparecen desiguales y contrapuestas: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel: 2000a:117). Hegel, no obstante, muestra la unidad de la figuras en su oposición. La autoconciencia del señor en realidad se halla mediada por la conciencia servil, por lo que su independencia depende de un ser distinto de sí. El señorío se constituye por su reconocimiento en la servidumbre, su conciencia “es mediación consigo mismo a través de otra conciencia” (ibid). Su relación con las cosas en las que encuentra la satisfacción de sus apetencias también se halla mediada por el trabajo del siervo: “el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma” (op.cit.:118). La actividad del siervo que en principio es una acción para otro, se hace independiente en la objetivación del trabajo. Al respecto nos dice el autor:

“La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se muestra en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma” (op.cit.:120).

La mediación del trabajo es el paso a la autoconciencia de siervo que se ve reflejado a sí mismo en sus productos. De allí que según Hegel la conciencia del siervo se caracterice como “una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general” (op. cit.:117), es decir, se trate de una conciencia cosificada.

En el siguiente paso en el camino de ascenso hacia la razón absoluta, la conciencia se enfrenta a sí misma y se reconoce no ya en su relación con los otros, sino en los productos de su propio actuar. El resultado de su hacer constituye una objetivación del espíritu, que en su productividad se enajena, es decir, genera una realidad que es otra respecto de sí misma. De acuerdo al autor, “la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad en la medida que se extraña de sí misma” (2000a:290). Expuesto en otras palabras, se hace constatable en la medida que se externaliza. El espíritu extrañado muestra su fertilidad en la cultura así como en las instituciones políticas y sociales. Aquí, la noción de alienación no tiene, por lo tanto, un sentido crítico, pues describe un momento en el proceso natural de desenvolvimiento de la conciencia que es capaz de generar una realidad independiente de sí, pero que puede ser reintegrada en el movimiento dialéctico, haciéndola parte suya. El lenguaje, el derecho, la eticidad, el Estado son las expresiones predilectas del “espíritu objetivo”, que se ponen en juego en la marcha de la historia. Se trata de productos del obrar de la conciencia que se le presentan como externos al hombre y se le imponen, pero que éste puede incorporar a su subjetividad. Llegamos así al espíritu absoluto, última etapa en el devenir del espíritu en el que se sintetizan sus momentos anteriores, de modo que el espíritu

subjetivo (la autoconciencia) y el espíritu objetivo (objetivado en su productividad) encuentran restituida su unidad. “El espíritu absoluto es identidad, que tanto es eternamente en sí, cuanto debe tornar y es tornada en sí”, escribe Hegel (1974: 382 [§554]). Éste se manifiesta en el arte, expresión sensible del espíritu por el que el mismo se contempla; en la religión, que es la representación interna del propio espíritu; y en la filosofía que es su ciencia, el medio de acceso al saber absoluto, “la idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe” (Hegel 1974: 399 [§574]), un saber reflexivo por el que el espíritu se ve a sí mismo desplegándose en el tiempo en el ser y el conocer.

El esfuerzo de aproximación a la obra de Hegel, que se refleja en las líneas precedentes, nos deja ahora en condiciones de comprender algunas de las definiciones del concepto de mediación que proporcionan las enciclopedias filosóficas y que remiten preferentemente al trabajo de este autor. Así, por ejemplo, Sánchez Meca (1996: 309-310) plantea que la mediación en Hegel “alude al proceso de la productividad de la experiencia histórica de la conciencia, en el que se pone de manifiesto cómo el sujeto se transforma continuamente en objeto, el cual, a su vez, media la experiencia de la conciencia”. Como apunta la Enciclopedia Garzanti (1992), la mediación corresponde a la acción del término intermedio de toda tríada dialéctica, el término negativo que permite la superación o desarrollo del elemento original o inmediato que deviene en mediato. Queda de manifiesto así el carácter relativo de la condición de los términos (inmediato, mediador y mediado), de acuerdo a su posición en el movimiento dialéctico.

“Normalmente, un término es en sí o todavía inmediato sólo en un sentido comparativo, es decir en relación al desarrollo posterior: pero a

su vez es ya un resultado. De lo contrario la pura inmediatez es propia del mero comienzo, representado por el ser indeterminado por el que en efecto comienza la lógica; en cambio siempre hay mediación. Por consiguiente, la mediación es sinónimo de dialéctica para Hegel...” (op.cit:640).

Quedan aquí explicitados los dos sentidos en los que aparece el término de mediación en Hegel: como un momento negativo y dinamizador del proceso dialéctico y como designación del propio movimiento de la dialéctica, cuyo trazado se encuentra implicado en el momento de la contradicción. **La mediación aparece como el principio de integración** o síntesis de elementos opuestos en **un movimiento orgánico, que se desarrolla en la historia** y permite comprender la unidad de las transformaciones del ser y el conocer.

2.2.1.2. RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DE MEDIACIÓN EN LA TRADICIÓN MARXISTA.

El siguiente punto analiza la apropiación de la dialéctica por la tradición marxista. En éste mostramos cómo la dialéctica idealista y metafísica de Hegel asume en Marx y Engels un carácter materialista e histórico. La dialéctica se concibe aquí como el movimiento propio de la realidad social expuesta en la forma de lucha de clases, cuyo punto final es el advenimiento del socialismo. Advertimos que si bien la categoría de mediación no se encuentra expuesta de modo explícito, el materialismo histórico retiene esta idea bajo la forma de un principio de articulación, que vertebró la totalidad de lo social y en torno al cual se ordenan sus componentes. Este papel le corresponde a los procesos de producción. Su sobreestimación ha dado lugar a una lectura un tanto reductora del marxismo, signada como el determinismo infraestructural. No obstante, mostramos que los propios fundadores de esta corriente de pensamiento se encargan de aclarar que los componentes políticos, jurídicos e ideológicos no juegan un rol meramente pasivo, sino son sistemas de mediación activos que repercuten sobre la base. La primacía de ésta no debe entenderse en términos mecánicos, sino tendenciales. Por último, destacamos la reasunción del concepto de mediación en el pensamiento marxista, que en sus orígenes aparece subsumida. Su centralidad se encuentra restituida en el trabajo de Lukács y Adorno, que sitúan en éste el campo relacional que permite pensar la totalidad social. Esta idea se plasma en nuestro trabajo en la noción de ‘mediación general’, que postula la necesidad de pensar el papel de los ritos en relación al conjunto del sistema social y enmarcado en los procesos históricos.

La dialéctica hegeliana encuentra en el marxismo su propia dialectización. A través del materialismo histórico, ella se proyecta de manera invertida, superada, afirmada en la contradicción. El grado de influencia de Hegel en la configuración de esta tradición es un punto que tensa la discusión entre sus militantes, críticos e intérpretes, algunos de los cuales hacen una lectura marxista de Hegel (Kojève:1977) o hegeliana de Marx (Lukács: 1985), discuten sobre esta ascendencia como si se tratase de una imputación (Stiehler 1964) o emplean el término hegeliano para denunciar las desviaciones idealistas. La sombra de Hegel sobre el marxismo produce los sentimientos ambivalentes del padre negado, al que se rechaza por los valores que representa, aunque se le reconozca el vínculo de filiación. Debe tenerse en cuenta que el marxismo nace en un movimiento de crítica y reacción al idealismo especulativo de Hegel, no obstante, tiene en éste una de sus fuentes de inspiración intelectual. Una de sus herencias más nítidas es la articulación del materialismo histórico como una teoría de la mediación dialéctica. Al respecto, señala Marx (2000, Vol I:XXIV):

“El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darla vuelta y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”.

La dialéctica metafísica de Hegel se transforma en Marx en una dialéctica histórica y materialista, que da cuenta de una ontología social mediada por los procesos de producción. Como consigna este autor:

“Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no

es, por el contrario, más que lo material traducido y transpuesto a la cabeza del hombre” (op.cit.:23).

Si bien la dialéctica marxista impone en ésta un importante cambio de giro, retiene en su interior la idea de mediación como principio articulante. No obstante, debe advertirse que ni Marx ni Engels desarrollan explícitamente este concepto con el rango epistemológico que aquí le atribuimos, se trata más bien de un concepto dormido, subyacente en la teoría, que se manifiesta en su obra a través de términos como “condición”, “instrumento”, “relación”, “enlace” (Martín Santos 1976). En contraste, los autores emplean el término mediación en un sentido más específico para referir a la función del dinero como instrumento generalizado de cambio, que permite la circulación de mercancías.

Según cuenta el propio Marx (1989:6), la revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho (que emprende en 1843, a la edad de 25 años) señalaría el rumbo de su devenir intelectual. A través de su análisis de aquella, llegó a la conclusión de que las relaciones jurídicas y las formas del Estado no pueden ser comprendidas por sí mismas, ni menos en relación a la pretendida evolución del espíritu absoluto que se objetiva en la historia, sino que deben ser estudiadas a partir de las condiciones materiales que le sirven de base. Esto lo impulsa al estudio de la Economía Política, a la que considera como la anatomía de la sociedad, esfuerzo al que dedicará la mayor parte de su vida intelectual. Los resultados de este empeño, que funda el materialismo histórico, se encuentran expuestos de un modo particularmente sintético en el prólogo de la *Contribución a la Economía Política* (1989: 6-7). Al respecto nos dice el autor:

“El resultado general al que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de guía a mis estudios puede formularse brevemente como sigue. En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se erige la superestructura jurídica y política y a las que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, es el ser social lo que determina su conciencia”.

La cita precedente enuncia el principio del determinismo infraestructural, que señala la prevalencia explicativa de los elementos económicos sobre el resto de los componentes de la vida social. El siguiente segmento textual, en tanto, da cuenta de la dialéctica de los componentes de la estructura productiva como vector de los procesos de transformación histórica:

“En cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o bien, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se han desenvuelto hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se transforma más o menos rápidamente toda la superestructura inmensa. Cuando se examinan tales transformaciones, es preciso siempre distinguir entre la transformación material –que se puede constatar con la exactitud propia de la ciencias naturales– de las condiciones de producción económicas y las formas jurídicas, políticas y religiosas, artísticas o filosóficas, en breve, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres toman conciencia de ese conflicto y luchan por resolverlo” (op.cit.:7).

La dialéctica se presenta aquí como el movimiento propio de la realidad social, que se origina en la base económica e involucra al resto de los componentes de la sociedad en un proceso de transformación. Su motor es la contradicción entre el

grado de desarrollo de las fuerzas productivas (los factores tecnológicos y materiales del trabajo) y las relaciones sociales de producción (modos de propiedad) o, expuesto de un modo menos abstracto, el conflicto de intereses entre quienes controlan el proceso de producción y quienes realizan el esfuerzo de trabajo. Su manifestación histórica, la lucha de clases y los estallidos revolucionarios. Como dicen Marx y Engels (2000:47): “la historia de todas las sociedades anteriores a la nuestra es la historia de la lucha de clases”. La superación de esta confrontación sobrevendrá el día en que se produzca la socialización de los medios de producción (la disolución de la propiedad privada) como resultado de una revolución proletaria. La dialéctica marxista coincide en este aspecto con la de Hegel, por su carácter ascendente y sentido finalista. En Hegel, la dialéctica culmina en la autoconciencia absoluta del espíritu, que por esta vía se encuentra autorrealizado. En Marx, termina en el advenimiento de la sociedad sin clases que erradica la alienación social y permite el libre desarrollo de las potencialidades humanas.

El materialismo histórico se propone como una teoría capaz de explicar la totalidad de la realidad social. A la vez que describe y analiza su conformación estructural, nos expone su dinámica de transformaciones históricas. No obstante, su vocación no solamente es teórica, sino política. Esto se expresa en su denuncia de los mecanismos de dominación capitalista, su llamado a la toma de conciencia por parte del proletariado de su situación de explotación y su promoción de la transformación revolucionaria de la sociedad. Como señala Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* (1975: 94). “Los filósofos no han hecho más que interpretar de

diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo". El materialismo histórico se concibe como la unidad de teoría y praxis. Sin embargo, nuestra atención se dirige aquí hacia su estructura teórica. La actividad productiva (la organización de los procesos de trabajo) desempeña en ella el papel de articulador, es decir, mediador. Su análisis permite comprender la relación de los componentes sociales particulares con la totalidad social y situar los diversos momentos en su relación con los procesos históricos. Marx, quien sigue a Feuerbach en su crítica al misticismo hegeliano teologizante y su reclamo de dejar a un lado el espíritu abstracto para acercarse al hombre concreto, curiosamente encontrará en el propio Hegel el punto de partida de su teoría del trabajo. Al respecto reconoce Marx (s/f:123):

"La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final – dialéctica de la negatividad como principio motor y creador– consiste, por lo tanto, en que Hegel considera que la autoproducción del hombre es un proceso, que la objetivación es una desobjetivación, como una enajenación y supresión de esta enajenación, en que capta así la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo, verdadero porque es real, al hombre como resultado de su verdadero trabajo".

Marx valora en Hegel el haber destacado el carácter constituyente del trabajo, a través del que el hombre no sólo produce, sino que se produce a sí mismo. No obstante, a diferencia de él, asume una posición radicalmente crítica ante su carácter enajenado. Como vimos anteriormente, Hegel consideraba que la labor servil permite el desarrollo de la autoconciencia, de la autonomía del trabajador frente a las cosas. Marx, por el contrario, denuncia la alienación del trabajo como un proceso de desnaturalización y degradación de la condición humana. En los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* (op.cit.), su análisis de éste distingue una triple enajenación: a) del trabajador respecto a las cosas que se le presentan como

ajenas, b) del trabajador respecto al esfuerzo del trabajo, cuya venta hace de él mismo una mercancía, c) del trabajador respecto a su condición genérica, puesto que el trabajo deja de ser un medio para su autoproducción y se le impone como una carga que lo desgasta. Cuando el trabajador se ve obligado a producir no para sí mismo sino para otro nos encontramos ante “la enajenación del hombre respecto del hombre” (op.cit.:62). Como comenta Marcuse (1971), nos aproximamos aquí al corazón de la dialéctica marxista que encuentra la negatividad instaurada en la actividad de la que depende nuestra existencia.

En la perspectiva marxista, la producción es calificada como “el primer hecho histórico” (Marx y Engels 1988:24). En tanto ella permite proveer los medios necesarios para la subsistencia humana, es considerada como la condición que hace posible curso el de la historia. El trabajo se concibe como un mediador de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, por el que el primero se autoproduce y la segunda es transformada por la acción social. Asistimos en él a la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza. Como apunta Marx en *El Capital* (2000, vol I:130):

“El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas materiales que forman su corporeidad [...] para de ese modo asimilarse bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina”.

De acuerdo al autor, el trabajo es “la condición natural eterna de toda la vida humana” (op. cit.136). Su propósito es la satisfacción de las necesidades humanas, por lo que se presenta como una “actividad adecuada a un fin”. En términos abstractos, éste puede ser descrito como un proceso en el que intervienen la fuerza de trabajo, el objeto sobre el que ella actúa y los medios o instrumentos de los que el hombre se sirve para encauzar su actividad sobre el objeto³. Si bien los anteriores son componentes universales del trabajo, que se manifiestan bajo diversas variantes en todas las sociedades, la organización del proceso adopta diferentes formas históricas de acuerdo a las relaciones sociales de producción que lo controlan.

El análisis marxista del trabajo muestra, por lo tanto, a éste en su doble relación, que es a la vez material y social. De allí que según Arteta (1993) la producción (como actividad mediadora) puede, a su vez, entenderse como el resultado del juego de un doble ámbito de mediaciones. De una parte encontramos las fuerzas productivas que definen la mediación material de la producción, configurando un campo de condiciones y constricciones para la reproducción social. De otro, las relaciones sociales de producción que dan forma al proceso de trabajo y constituyen la mediación social de la producción. De acuerdo a Marx, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas da lugar a un determinado tipo de relaciones de producción, de modo que los factores materiales median originalmente sobre los

³ Marx (2000, v. 1: 131) cita en este punto a Hegel, a pie de página, como referencia para su análisis de los medios de producción. Se trata de una referencia que da cuenta de las relaciones que Marx mantiene con este autor y que aquí reproducimos porque nos parece ilustrativa de la noción de mediación aplicada al trabajo. “La razón es tan astuta como poderosa. La astucia consiste en esa actividad mediadora que, haciendo que los objetos actúen los unos sobre los otros y se desgasten mutuamente como cumple a su carácter, sin mezclarse directamente en ese proceso, no hace más que cumplir su propio fin. (Hegel, Enzyklopädie, primera parte. La Lógica)”.

sociales. No obstante, debido a que las relaciones sociales de producción definen la forma que asume el trabajo, éstas no sólo resultan mediadas, sino que actúan como mediadoras del proceso productivo, controlando, por lo tanto, los procesos de reproducción social que sobre éste se erigen. Al respecto, Arteta señala que el peso correlativo de estas mediaciones en el sistema de mediación conjunto varía según las características del modo de producción. Mientras mayor sea la dependencia de los factores naturales y tecnológicos, más importante será la mediación material. En la medida que los factores materiales puedan ser controlados por la organización de la producción, la mediación social adquirirá mayor relevancia. En este sentido, la historia de la humanidad muestra el ascenso de la mediación social, que alcanza total preponderancia bajo el capitalismo, en el que las relaciones sociales de producción modelan la realidad social. Dicho de otro modo, en la sociedad burguesa, el capital –considerado como modo de relación social– lo domina todo.

Como hemos dicho, la praxis humana o el sistema de producción constituye para el materialismo histórico el principio de mediación, que articula a la totalidad social y en torno a cuya relación se explica el papel del resto de sus componentes. En las palabras de Engels (1968:30):

“la estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas así como los tipos de representación religiosa, filosófica y de otra naturaleza, de cada período histórico”.

En esta perspectiva, el sistema gubernamental y de justicia tanto como la ideología dominante se forman sobre la base del sistema productivo, extendiendo

el poder económico como control político. Sus funciones son asegurar la reproducción, legitimación y justificación del orden imperante. De este modo, las instituciones políticas, jurídicas e ideológicas se vuelven mediadoras del sistema de dominación económica ante la sociedad civil. Esto, no obstante, no implica que ellas carezcan de cierto grado de autonomía e influencia propia. El principio del determinismo infraestructural marxista no debe entenderse de manera mecánica y unidireccional, lo que de acuerdo al propio Engels (citado en Harnecker 1975: 94) constituiría una concepción “antidialéctica”, sino más bien de un modo estructural y tendencial. Al respecto apunta este mismo autor:

“Los desarrollos político, jurídico, filosófico, literario y artístico descansan sobre el desarrollo económico, pero también reaccionan entre sí, y sobre la base económica. La situación económica no es la única causa activa, no siendo todo lo demás un efecto pasivo. Existe más bien, en el interior del ámbito en el que actúa la determinación económica, una reciprocidad que, en el último término, se afirma siempre. Igualmente, el materialismo histórico no niega el papel que desempeña la tradición social al modificar el ritmo del cambio en los aspectos no materiales de la civilización” (Engels citado en Gurtvich 1971:182).

En otras palabras, los componentes políticos, jurídicos e ideológicos no deben concebirse como mediadores pasivos de la estructura económica o simples intermediarios, sino como mediadores activos en el proceso de reproducción social que repercute sobre la base. Sobre este punto en particular volveremos más adelante, cuando analicemos la influencia de la perspectiva marxista en el campo de los estudios rituales. Entonces, nos detendremos con mayor profundidad en el estudio de la ideología y su acción mediadora.

Si bien el concepto de mediación subyace en la estructura teórica del materialismo histórico, éste no se halla explicitado. No obstante, su lugar en la

teoría dialéctica se encuentra restituido en la línea de reflexión que lleva de Lúkacs a Adorno. Como apunta Mészáros (1973), las categorías centrales de la dialéctica en Lúkacs son las de “totalidad” y “mediación”. Según Lúkacs (1985 vol 1: 87):

“Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de la nueva ciencia”.

La mediación es aquí una condición de la totalidad, un momento relacional que configura la estructura y los procesos sociales como unidad. Como apunta el autor (1985 vol II: 103):

“El rebasamiento de la inmediatez de lo empírico (...) no puede significar sino que los objetos mismos de lo empírico se capten y entiendan como momentos de la totalidad, esto es, como momentos de la sociedad total que cambia históricamente. Así pues la categoría de mediación, palanca metódica de la superación de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde fuera (subjetivamente) entre los objetos ni un juicio de valor o deber ser que se contrapusiera a su ser correspondiente, sino que es una manifestación de la estructura cósmica, objetiva de los objetos mismos”.

De acuerdo a éste, es necesario el reconocimiento de las complejas mediaciones que conforman la totalidad social para superar la cosificación de la conciencia, que caracteriza a la sociedad burguesa. Esto es, la tendencia a presentarnos los hechos como unidades aisladas y fragmentarias, ocultando su lugar en la estructura y los procesos sociales. La toma de conciencia de la mediación es, así, lo que permite encontrar sentido a la inmediatez y una condición para las tareas de transformación social del proletariado. La clase obrera es según Lukács el “sujeto-objeto” de la historia; un sujeto cosificado por la mercantilización del trabajo, pero capaz de hacerse consciente de su situación y de superar la inmediatez de las

formas de pensamiento burgués. De allí que según Arato y Breines (1986: 208) “La mediación es para Lukács la liberación de ‘posibilidades inmanentes’ [del proletariado] que no aparecen en el nivel de la inmediatez y, por lo tanto, escapan al pensamiento cosificado”.

El concepto de mediación es retomado, igualmente, por la Teoría Crítica, ocupando un lugar particularmente destacado en la obra de Adorno. Allí aparece situado en el marco de una dialéctica negativa, cuyo signo distintivo es el cuestionamiento del carácter positivo de la contradicción. La dialéctica negativa se caracteriza por su rechazo del principio de unidad de los contrarios, como momento de síntesis y superación dialéctica (por ejemplo, la identidad sujeto-objeto de Hegel y Lukács) y el cuestionamiento del carácter progresivo de la historia que conduce a la abolición de las contradicciones (la sociedad sin clases) o a su consumación (la autoconciencia del espíritu absoluto). La crítica a la positividad no afecta, no obstante, al principio de mediación. “Nada hay que no esté mediado; por lo tanto, como insistió Hegel, la mediación se refiere siempre a algo mediado y sin éste tampoco existiría ella misma”, apunta Adorno (1986: 174). De acuerdo a este autor, el proceso del conocimiento se constituye en una doble mediación: del sujeto sobre el objeto y del objeto sobre el sujeto, siendo esta última la predominante. “Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste pueda experimentar”. “Lo mediado es hoy día antes subjetividad que objetividad y esta mediación requiere análisis con más urgencia que la tradicional”, afirma Adorno (op.cit.173). La dialéctica negativa desarrolla una epistemología materialista que

cuestiona la primacía de los conceptos en el plano gnoseológico y de los componentes simbólicos a nivel social. En las palabras del mismo Adorno (2001:49):

“El hecho de que los fenómenos sociales estén mediados por el espíritu, por la conciencia de los hombres, no debe hacernos caer en el error de deducirlos sin más de un principio espiritual. En un mundo dominado por leyes económicas que se imponen por encima de las cabezas de los hombres, sería ilusorio pretender comprender los fenómenos sociales como fenómenos que por principio, están dotados de ‘sentido’ ”.

En la perspectiva de análisis sociológico, la noción mediación se emplea para expresar la primacía de totalidad social sobre los elementos particulares, tanto como principio de configuración de ésta. “La investigación social empírica no puede eludir la realidad de que todos los hechos estudiados por ella, los subjetivos no menos que los objetivos, están mediados por la sociedad”, sostiene Adorno (2001: 35). Al tiempo nos recuerda que “así como la mediación social no podría existir sin lo mediado por ella, sin los elementos: los individuos, las instituciones y situaciones particulares, así éstos tampoco existen sin la mediación” (op. cit.: 11). La totalidad social, no obstante, se presenta de manera negativa, desgarrada por sus contradicciones. La imagen que nos provee es la de una sociedad donde la falsedad se ha tornado en verdad. Su trabajo, al respecto, es de denuncia, no constituye la promoción de una promesa de redención. Esta actitud antiutópica se advierte, por ejemplo, en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer 1994), donde se muestra cómo el desarrollo de la racionalidad no ha cumplido con sus promesas de libertad y se ha transformado en un mecanismo de dominación. El análisis de los mecanismos a través de lo que ésta se expresa trae a escena a la industria y la cultura de masas. Respecto a ella, los autores (op. cit.: 166) nos

dicen: “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma”. El poder de la técnica es “el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad” (ibid). La industria cultural es una industria del entretenimiento: “su poder está mediatizado por la diversión” (op cit). Su función es mantener a los individuos integrados al sistema, paralizando la capacidad crítica y haciendo tolerable el sometimiento al régimen de trabajo industrializado. En este sentido, apuntan los autores:

“La diversión es la prolongación del trabajo en el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo. Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha afrontado tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo. El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que deja huella realmente es la sucesión automática de operaciones reguladas” (Adorno y Horkheimer 1984:181).

Por esta vía, la mediación dialéctica se instala en el campo de la teoría de la comunicación de masas, estimulando el desarrollo de una teoría de las mediaciones comunicativas cuyos rasgos examinaremos más adelante.

De este recorrido, a través de la perspectiva teórica de la mediación dialéctica, nos parece importante retener un principio que aplicaremos luego en el estudio de las mediaciones rituales. A pesar de que las prácticas culturales institucionalizadas muestran **diversos niveles de mediación**, muchas veces contradictorios o contrastantes, **es posible discernir su mediación general. Esto es, su relación con la estructura social global y con los procesos históricos.**

2.2.2. LA MEDIACIÓN SEMIÓTICA

La segunda dimensión en esta incursión genealógica nos lleva al campo de la semiótica y su entorno, donde la mediación es el punto de articulación en la producción de sentido y configuración de nuestra conciencia. El recorrido que ofrecemos por ésta se detiene en cuatro estaciones. La primera se aboca al análisis del trabajo de Peirce, considerado uno de los fundadores de esta disciplina. La semiosis se muestra aquí como una operación mediada, cuyos componentes y relaciones analiza. La siguiente parada corresponde a la obra de Vygotski, situada más allá de sus fronteras disciplinarias, pero marcada igualmente por una teoría de la mediación semiótica, que destaca el papel de los signos en el desarrollo de las funciones psíquicas superiores. El tercer momento examina el papel de los códigos lingüísticos en la conformación del pensamiento y la modelación de nuestra experiencia del mundo. El cuarto está dedicado al análisis de los textos en la perspectiva teórica de Lotman. Una temática convergente en los planteamientos de éste y de Peirce es la doble faz de los procesos semióticos que son normativos y sintéticos, conservadores y creativos. Esta polaridad marcará nuestro análisis del rito.

La semiótica es uno de los campos disciplinarios donde el concepto de mediación encuentra, naturalmente, mayor desarrollo, al punto que se lo puede considerar uno de los principios teóricos constitutivos de éste. Sus antecedentes se remontan en la filosofía del lenguaje alemán de Hamann, Herder y Humboldt que destaca al lenguaje como un configurador de nuestra experiencia del mundo (Lafont 1993, Parmentier 1985a). Este planteamiento orienta la crítica de Hamann a Kant y su tesis sobre la razón pura, ahistórica y universal, como fundamento de nuestras posibilidades de conocimiento. Allí donde Kant concibe a la razón desnuda, Hamann sitúa al lenguaje como condición para la capacidad del pensamiento. Según éste, el lenguaje es “el único, primer y último órgano y criterio de la razón, sin otra acreditación que la tradición y el uso” (citado en Lafont 1993:25). Herder muestra el rol activo que las lenguas maternas ejercen en la conformación de nuestra visión del mundo y su papel determinante de las formas de pensamiento. Según Lafont (1993), será en Humboldt donde esta perspectiva alcance mayor desarrollo. Su concepción del lenguaje muestra una actividad

mediadora que se despliega en dos planos: a) una dimensión cognitiva semántica, que destaca al lenguaje como un articulador del pensamiento y mundo, a través del que éste último se aparece a nuestra experiencia, y b) una dimensión comunicacional pragmática, que muestra al lenguaje como la condición de posibilidad de entendimiento entre los hablantes. En el presente apartado abandonamos esta etapa gestacional para abordar algunos desarrollos más recientes del principio de mediación a través de diversos autores que destacan su papel en la semiosis, el funcionamiento de los signos, el lenguaje y los textos.

2.2.2.1. CHARLES SANDERS PEIRCE: DESDE LA MEDIACIÓN SEMIÓTICA A LA COMUNICATIVA

El punto que se desarrolla a continuación examina el concepto de mediación en el marco del pensamiento filosófico y semiótico de Peirce. En él, la mediación aparece entre los principios generales que organizan el universo en tríadas de elementos que se presentan en los más diversos campos fenomenológicos. La semiosis, el proceso en que algo funciona como signo, constituye una de las formas de los procesos de mediación. Examinamos aquí la teoría del signo de Peirce como un paradigma de la terceridad, compuesto por un objeto, un representamen y un interpretante. Abordamos las relaciones de representación (que el representamen tiene del objeto para el interpretante) y determinación (del objeto sobre el representamen y el interpretante) que se dan entre estos elementos. Luego, exponemos las nociones de mediación semiótica y mediación comunicativa que surgen de ellas, según se ponga énfasis en los aspectos sintéticos y generativos de la semiosis o en los normativos y cohesivos. Esta contraposición marca un debate recurrente en la teoría de la mediación, que recogemos en nuestra lectura de las mediaciones rituales -desarrollada más adelante-, proponiendo las nociones de '*mediación reproductiva*' y '*mediación generativa*'.

En Peirce, la noción de mediación refiere al mecanismo de articulación de los procesos semióticos, es decir, los procesos en los que algo funciona como signo. En su perspectiva, la semiosis (y con ella la mediación) abarca el conjunto de las actividades cognitivas y comunicativas, puesto que –por una parte– no podemos pensar sin signos y –por otra– requerimos de ellos para exteriorizar nuestro

pensamiento. Para el autor, la mediación semiótica es un proceso que permite la convergencia entre el mundo fenoménico (el conjunto de los elementos que se hacen presentes ante el hombre) y las actividades intelectivas humanas, a través de los instrumentos semióticos (representamen), que actúan como mediadores. En tanto tal, la mediación semiótica es la manifestación en el plano intelectual del principio de la terceridad, que da continuidad y permite la integración de los componentes del universo, organizado –de acuerdo a este autor– en tríadas.

Para Peirce, el tres no sólo es el número de la filosofía, sino el de la fenomenología (Peirce 1965 [CP 1.284-471])⁴. El autor distingue tres categorías de elementos que configuran el pensamiento y la naturaleza: los *primeros*, inmediatos, originales, causales, no determinados; los *segundos*, finales, causados, determinados, que suponen una polaridad, implican relaciones o reacciones; los *terceros*, que sirven de puente entre lo primero y lo último, y los ponen en relación, permitiendo la continuidad. En su mayor nivel de generalidad, la mediación se manifiesta en tres principios activos que gobiernan al universo (Peirce 1999): el azar o indeterminación (lo primero), la legalidad o determinación (lo segundo) y la regularidad o el tener hábitos (lo tercero). Peirce advierte que nuestro mundo se caracteriza por el paso progresivo desde el azar a la legalidad, a través de la mediación de la regularidad. En las palabras del autor (ibid.):

“Si el universo está entonces progresando de un estado casi de puro azar a un estado de casi completa determinación por la ley, debemos suponer que hay una tendencia original y elemental de las cosas a adquirir determinadas propiedades, a tener hábitos. Éste es el Tercero

⁴ Utilizamos aquí un doble sistema de referencia bibliográfica. Mantenemos el método de notación empleado hasta el momento, pero añadimos el sistema de uso habitual en los estudios peircianos, que indican en primer término las iniciales de las obras del autor. En este caso CP refiere a Collected Papers. El primer número corresponde al volumen y los siguientes a los párrafos.

o el elemento mediador entre el azar que produce eventos primeros u originales, y la ley que produce secuencias o segundos”.

Peirce extiende el principio de la mediación o terceridad a diversos campos fenomenológicos (Peirce 1997 [CP 1.354-416]). Así, por ejemplo, en la evolución, la selección natural se presenta como la mediación entre el principio de variación individual que introduce la indeterminación o el azar; el principio de transmisión hereditaria que produce la determinación, y el principio de eliminación de las características desfavorables que actúa como tercero, permitiendo la generalización de los caracteres adaptativos. En el campo de la fisiología del sistema nervioso, las funciones fundamentales se remiten a la excitación de las células, la transferencia de ésta y la fijación de las tendencias bajo el influjo del hábito. En la psicología, la triada se compone por las sensaciones que aprehenden las cualidades, las relaciones o sentido polar y la síntesis que se expresa en el aprendizaje, la capacidad de hacer inferencias. Como apunta Parmentier (1985b:26), en Peirce el concepto de signo es un perfecto ejemplar de la mediación concebida como categoría generalizada, que da cuenta de los procesos en los que dos elementos de distinta naturaleza son articulados o puestos en relación a través de un tercero.

Antes de progresar en semiótica peirciana, cabe advertir algunas características generales de su obra –a la vez prodigiosa y paradójica– que se proyectan sobre ésta. Se calcula que los escritos de Peirce alcanzan a los 70 mil folios, sólo una pequeña parte de los cuales se encuentra editada. Pese a este extraordinario volumen de su producción, no llegó a ver publicado en vida más que un libro dedicado a la fotometría y cerca de 70 artículos de revistas (Vericat 1988). El resto

son miles de artículos inéditos, borradores de libros, notas dispersas sobre temas que van desde la química –campo en el que tiene formación profesional–, las matemáticas –donde es considerado uno de los mayores talentos de su época–, la lógica –en la que hace gala de la amplitud de sus conocimientos– y la filosofía –por la que muestra vocación persistente–, además de otras como la astronomía. Su obra se erige dispersa y fragmentaria; pese a guiarse por una estricta ética terminológica, adolece de falta de consistencia conceptual. Peirce muestra una sorprendente oscilación en el uso de los términos en obras que pertenecen a un mismo período, acentuada por la diversidad del registro conceptual propia de las diversas etapas de su pensamiento. La amplitud y riqueza de sus ideas ha dado lugar a diversas interpretaciones de su sistema que –entre otros– ha recibido el calificativo de lógico, fenomenológico, pragmático o sinjoista, según los aspectos de su obra que se destaque. En cada uno de éstos, la semiótica o teoría general de los signos juega un papel destacado. Peirce presta gran atención a la lógica, a la que define como la teoría del pensamiento autocontrolado y considera como la “ciencia general de las leyes de los signos”, porque “todo pensamiento es ejecutado por medio de los signos” (Peirce 1965: 79-80 [CP 1.191]). Adopta una posición fenomenológica según la cual la realidad se presenta en la conciencia a través de éstos. En tanto todo lo real ha de poder ser pensado, los signos constituyen el espacio de inteligibilidad del mundo (Matthew 1977). Desarrolla el pragmatismo como una metodología para establecer el significado de los conceptos a través de sus consecuencias u efectos. Elabora una filosofía sinjoista que sostiene la tendencia a la continuidad de los elementos del universo, lo que se expresa en la idea de la terceridad o principio de mediación. La semiótica que

surge de tal diversidad de escritos presenta los problemas de interpretación que caracterizan a la totalidad de su obra. No intentaremos realizar aquí –pues está lejos de nuestros objetivos y posibilidades– una lectura original de ésta. Nos limitaremos a señalar algunas de las líneas interpretativas surgidas de ella, que contribuyen a la teoría de la mediación y resultan iluminadoras para nuestro problema.

Marty (1997) ha compilado un corpus de 76 definiciones diversas del concepto de signo en la obra de Peirce, los que se complementan con otras 12 definiciones proporcionadas por Lang (1997). Pese a las diferencias y mutaciones terminológicas, en ellas se advierte de manera inequívoca el carácter triádico de la concepción peirciana del signo y de la semiosis como un proceso que articula a tres elementos de distinta naturaleza. De allí que se pueda afirmar con Mertz (1985:2) que “la idea de mediación es inherente a la noción de signo, tal como la concibe Peirce”. El signo es un ejemplar de terceridad. En palabras del autor: “Un signo o representamen es un primero que está en tal relación triádica con un segundo, llamado objeto, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado su interpretante, a asumir con su objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto” (Peirce 1974: 45 [CP 2.274]). Expuesto en forma llana: “un signo o representamen es algo que representa algo para alguien en algún aspecto o capacidad” (Peirce 1974:22 [CP 2.228]). El signo se compone por la acción recíproca de tres elementos: representamen, elemento provisto de capacidades de representación; el objeto o elemento representado y el interpretante, principio interpretativo que posibilita el funcionamiento del signo. La

teoría, no obstante, tiene algunas complicaciones y variantes. El objeto no es una cosa, sino una entidad fenoménica que puede ser tanto un elemento o situación realmente existente, una categoría cultural o una entidad ficticia o como dice Peirce (1974:23 [CP:2.230]) “un objeto perceptible, o solamente imaginable, o aún inimaginable en cierto sentido”. El representamen es un elemento externo, provisto de propiedades sensibles (ya sea una cualidad, un objeto natural o un elemento convencional), pero igualmente puede asumir la forma de una representación mental que determina otras representaciones en el proceso cognitivo. El interpretante es un signo equivalente del representamen (Peirce 1974: 22 [CP:2.228]) y como tal permite o contribuye a su traducibilidad. Se puede presentar como la síntesis cognitiva producida en la mente de un intérprete que asocia el representamen con el objeto, o una convención interpretativa que existe independientemente de los intérpretes, por ejemplo, una definición. Dicho de otro modo, se trata de otro signo que representa igualmente al objeto de la semiosis, puesto que, según Peirce, un signo conduce a otros signos, que a su vez llevan a otros signos en un proceso de semiosis ilimitada. Más que como elementos fijos, las nociones de objeto, representamen e interpretante son posiciones intercambiables en el proceso semiótico, puesto que cualquier objeto puede ser considerado un representamen. Asimismo, cualquier representamen puede ser asumido como un objeto y cualquier interpretante puede aparecer como el representamen de nuevas interpretaciones. Como hemos dicho, para Peirce, un signo es cualquier cosa que tenga capacidad de representación para un interpretante. Lo que articula las relaciones internas de estos elementos es la mediación.

Parmentier (1985b) distingue dos vectores en el proceso de mediación que, de acuerdo a la teoría peirciana, configuran las relaciones semióticas: la determinación y la representación. El signo o representamen de Peirce está en una relación de representación o sustitución respecto del objeto y de determinación respecto del interpretante. La relación de representación implica que el representamen se encuentra presente en lugar del objeto en ciertos aspectos o para ciertos usos y propósitos. Según Peirce, la representación se puede constituir en virtud del principio de semejanza entre el representamen y el objeto; por una relación de contigüidad o contextualidad que dirige la atención hacia el objeto; o por una asociación convencional, expresada en forma de hábito o regla. En cualquiera de sus formas, la representación implica una determinación del objeto sobre el signo, el que, a su vez, determina al interpretante. Por determinación, se entiende aquí la transferencia de las cualidades de un elemento sobre otro. Gracias a esta determinación del objeto sobre el representamen y del representamen sobre el interpretante, este último deviene en un nuevo signo que representa al objeto. Los vectores de la determinación y la representación –señala Parmentier– apuntan el uno al otro. El vector de la determinación posee una dirección objeto→representamen→interpretante. El de la representación tiene una dirección inversa: objeto←representamen←interpretante. En ambos casos, el representamen ocupa la posición media y se desempeña como elemento articulador. Por lo mismo, según el autor (1985b), se puede hablar de una “determinación mediada” y una “representación mediada”.

La importancia que se le conceda a estos dos aspectos de la semiosis da origen a lo que proponemos denominar, respectivamente, una teoría de la “**mediación semiótica**” y una teoría de la “**mediación comunicativa**”⁵. La primera de ellas pone énfasis en los **aspectos sintéticos y generativos** de la semiosis. La segunda, en los **componentes normativos y cohesivos**. Ellas se encuentran fundadas en diversas etapas del pensamiento de Peirce: i) una etapa temprana en la que el autor desarrolla una concepción del signo que Marty (1997) denomina “global triádica”, fundada en la articulación de sus tres componentes, pero donde – como apunta Parmentier– por momentos se concede al interpretante un papel activo; y ii) una etapa tardía, donde desarrolla una concepción del signo denominada por Marty (op. cit.) “analítica triádica” que enfatiza las determinaciones de los elementos en la cadena semiótica. El modelo de semiosis del primer período destaca al representamen como mediador, pero muchas veces también señala al interpretante como responsable de la mediación. Como dice el autor: “Naturalmente nada es un signo a menos que sea interpretado como un signo” (Peirce 1974: 62 [CP:2.308]); “Un signo (como se vio) ... está constituido como un signo mera o fundamentalmente por el hecho de que es usado y entendido como tal, sea el hábito natural, o nacido por convención, y con prescindencia de los motivos que lo llevaron a su selección” (ibid [C.P. 2.307]); “... el signo está relacionado con su objeto sólo a consecuencia de su asociación mental y depende del hábito” (Marty 3, CP 3.360); “Un signo sólo es un signo en el acto en virtud del que recibe su interpretación...” (Marty 3, CP 5-569). Éstos y otros escritos que enfatizan la capacidad sintética de la conciencia han dado lugar a una aproximación teórica a la semiosis como una actividad generativa y productiva (que

⁵ Estas categorías han sido propuestas, respectivamente, por Parmentier (1985b) y Bergman (2000).

implica un acto interpretante). Ella, por ejemplo, se manifiesta en la recepción que hace Morris de Peirce, para quien “algo es un signo sí, y sólo sí, algún intérprete lo considera signo de algo” (1985: 28). De acuerdo a este autor, la semiosis se define como una “consideración mediada”, donde los mediadores son los vehículos sígnicos, las consideraciones son los interpretantes; los agentes del proceso son los intérpretes y lo que se toma en consideración son los designata o entidades designadas. En su perspectiva, la semiótica “no se ocupa del estudio de un tipo de objeto particular, sino del estudio de los objetos ordinarios en la medida en que (y sólo en la medida en que) participan de la semiosis” (op cit), es decir, son considerados como signos por alguien. Una definición también suscrita por Eco (1980:46-47), quien igualmente destaca el papel del intérprete (destinatario) en los procesos de comunicación como garantía de la producción de sentido⁶.

En la etapa tardía de la obra de Peirce, situada por Parmentier entre los años 1902-1912, éste incorpora la noción de comunicación como una característica esencial de la semiosis. El signo es definido como “un medio de comunicación o extensión de una forma (o característica)” (Peirce y Welby 1977:196). La comunicación es considerada bien como un movimiento entre dos momentos en el pensamiento, bien como el intercambio entre dos mentes por medio de los signos. Para Peirce, como apunta Litzka (1996), el ideal de la comunicación será la determinación completa del universo del discurso de modo de alcanzar una latitud cero de interpretación, es decir la equivalencia de los interpretantes. De allí que según Parmentier (1985b), durante esta etapa del pensamiento peirciano el vector

⁶ Cabe señalar, no obstante, que en la perspectiva de este autor, un signo se define como “todo lo que a partir de una convención social aceptada previamente, pueda entenderse como alguna cosa que está en el lugar de otra” (Eco 1980:46). La teoría semiótica de Eco es ante todo una teoría de los códigos.

de determinación se sitúe como la relación central de la articulación semiótica. Peirce aspira a la traducibilidad perfecta y a la transparencia de los signos, de modo que éstos no afecten al pensamiento. Parmentier considera que esto constituye una degradación de la teoría de la mediación semiótica que el mismo Peirce ha contribuido a forjar. Su rechazo acusa la reducción del carácter de mediador del signo a un simple vehículo para la comunicación de significados sobre la que no ejerce ninguna influencia. En contraposición, otros autores como Bergman (2000) reivindican la teoría de la mediación comunicativa como un instrumento útil para la reflexión sobre los problemas de comunicación. De acuerdo a este último autor, la noción de determinación expresa el carácter normativo de la comunicación. La determinación del objeto sobre el signo y su interpretante, la determinación de un pensamiento sobre otro en los procesos cognitivos, la determinación de una mente sobre otra en los procesos comunicativos se deben a la existencia de reglas o hábitos para considerar a determinados elementos en lugar de otros. Dicho en otros términos, es necesario la existencia de un universo de experiencia común previo. Esto, igualmente, es destacado por Lyszka (1996) quien expone el marco de presupuestos sobre los que se basa la noción de comunicación en Peirce. Entre ellos se encuentra la idea de una comunidad de individuos que comparten un marco de conocimientos, dentro del que se sitúa el universo del discurso o contenido de la comunicación. En otras palabras, la comunicación deber versar sobre elementos previamente conocidos por los interlocutores. Citando a Peirce (1974: 24 [CP 2.231]): “El signo puede solamente representar al Objeto y aludir a él. No puede dar conocimiento o reconocimiento del Objeto”. El signo presupone un conocimiento del objeto “para

que sea posible proveer alguna información adicional acerca del mismo” (Ibid). A esto debe sumarse el hábito compartido de tomar al signo en lugar del objeto. Bajo estas condiciones, señala Keeler (1990), la noción de signo implica la transparencia, puesto que el signo es algo que nos remite a algo distinto de sí mismo; algo que no retenemos por su propio valor sino en cuanto representación de algo distinto. Cuando este hábito es regla común se hace posible la comunicación. Así “el interpretante intensional, que es la determinación de la mente del emisor; el interpretante efectual, que es la determinación de la mente del intérprete”, pueden devenir en el “interpretante comunicacional, es decir, interpretante común, que es la determinación de la mente en la cual las mentes del emisor y el intérprete tienen que fusionarse con el fin de que cualquier comunicación pueda tomar lugar” (Peirce y Welby 1977:196)

En este debate sobre el pensamiento peirciano, que brevemente hemos intentado exponer, **nos encontramos con tópicos de discusión recurrentes en la teoría de la mediación: la oposición de los aspectos normativos y reproductivos (cohesivos) versus los componentes productivos y generativos (sintéticos) de la comunicación.** Aunque bajo diverso sello, sus ecos reemergerán en diversas etapas de nuestro itinerario de revisión teórica. Al concluir éste, procuraremos mostrar que más que elementos constituyentes de principios antagónicos, ellos son aspectos complementarios de un mismo proceso, en el que alternativamente pueden primar unos u otros.

2.2.2.2. VYGOTSKI Y LA MEDIACIÓN SEMIÓTICA DE LAS FUNCIONES PSÍQUICAS SUPERIORES

El siguiente eslabón en el desarrollo de la teoría de la mediación nos conduce hasta la obra de Vygotski, situada en el campo de la psicología genética. En ella, el concepto de mediación alude a la intervención de los instrumentos semióticos en el desarrollo de las funciones psíquicas superiores. Exponemos, aquí, el esquema genético evolutivo de desarrollo humano que plantea el autor. En éste distingue una línea sustentada sobre la base biológica, que da lugar al desarrollo de las estructuras psíquicas elementales, y una etapa socialmente determinada que permite el desarrollo de las estructuras psíquicas superiores, donde los signos actúan como mediadores del proceso de socialización que forma al individuo. Por último, referimos a la recepción de su obra en el campo de la pedagogía y del análisis de la acción mediada.

El psicólogo soviético Lev Semenovich Vygotski sitúa el concepto de “mediación semiótica” en el campo de la psicología genética, donde lo emplea para el análisis de la evolución histórica de los procesos cognitivos en los individuos. En la perspectiva de este autor, el término “mediación” refiere a la intervención de los instrumentos semióticos en el desarrollo intelectual y cultural del niño, cuyas capacidades se ven modeladas socialmente a través del uso de los signos. Según Wertsch (1988), tres temas constituyen el núcleo de la estructura teórica de la obra de Vygotski: 1) la defensa del método genético o evolutivo para el estudio de los procesos psíquicos, 2) la tesis sobre el carácter social de las funciones psíquicas superiores, 3) la proposición del concepto de mediación para explicar el funcionamiento de los procesos mentales complejos, que se caracterizan por la intervención en ellos de signos e instrumentos. Si bien estos tres puntos se encuentran entrelazados, el último de ellos es -analíticamente- el más importante, pues resulta necesario para la comprensión de los anteriores. Así, el carácter social de las funciones psíquicas superiores se pone en evidencia en la impronta cultural de los signos e instrumentos mediadores y en su precedencia comunicativa antes que intelectual. El desarrollo cognitivo, en tanto, se define como la aparición y transformación de diversas formas de mediación. De allí que para Wertsch,

(1988:33) el desarrollo de la noción de mediación constituya el aporte más significativo de la obra de Vygotski.

Siguiendo los principios del materialismo dialéctico, Vygotski concibe la fenomenología de lo social en relaciones de continuidad más que de escisión respecto del dominio natural. Así, en el plano cognitivo, distingue dos líneas de desarrollo que se encuentran enlazadas estructural y funcionalmente: una de desarrollo natural sustentada en las propiedades biológicas de la psique, que se expresa en las funciones psíquicas elementales o “estructuras primitivas”, y otra de desarrollo cultural que da lugar a las funciones psíquicas superiores. La frontera entre ambas líneas se encuentra trazada por el surgimiento de un tipo particular de estímulos: los signos, o “estímulos medios”. Su conceptualización muestra aquí una fuerte influencia del conductismo pavloviano, al que considera uno de los paradigmas básicos para el estudio del comportamiento. En la perspectiva de Vygotski (2000: 122), los fenómenos culturales se distinguen porque “entre el estímulo al que va dirigida la conducta y la reacción del sujeto aparece un nuevo miembro intermedio y toda la operación constituye un acto mediado”. Los signos son concebidos como estímulos artificiales creados por el hombre para el dominio de su propia conducta. Expuesto en las palabras del autor (2000:83):

“Llamamos signos a los estímulos medios artificiales introducidos por el hombre en la situación psicológica, que cumplen la función de autoestimulación... De acuerdo con nuestra definición, todo estímulo condicional creado por el hombre artificialmente y que se utiliza como medio para dominar la conducta –propia o ajena– es un signo”.

Por significación, en tanto, entiende la capacidad humana para crear y emplear señales artificiales. Su antecedente biológico se encuentra en las conductas de

señalización animal, que reflejan las conexiones entre diversos fenómenos, creadas bajo condiciones naturales. En esta perspectiva, el vínculo entre los procesos de señalización y significación es similar al existente entre los reflejos incondicionados y condicionados. Su distinción no se basa en los principios bajo los que operan, sino en el modo por el que se crea el acto reflejo. Al respecto, Vygotski (2000:85) cita a Pavlov: “La única diferencia –dice Pavlov- es que en su caso existe una vía de conducción ya constituida y en el otro se necesita de un cierre previo; en un caso el mecanismo de la comunicación está plenamente dispuesto y en el otro se va completando poco a poco hasta quedar todo dispuesto”. La significación se inscribe, por lo tanto, en el ámbito general del condicionamiento.

La historia natural de los signos muestra el origen de éstos en las formas biológicas. “La cultura no crea nada, tan sólo utiliza lo que le da la naturaleza, lo modifica, lo pone al servicio del hombre”, afirma Vygotski (2000:132). La cultura no supone la abolición de las leyes naturales, sino la subordinación a éstas. No obstante, el hombre se caracteriza no sólo por su capacidad de adaptarse a la naturaleza, sino por su habilidad para transformarla activamente, ampliando sus posibilidades, tarea en la que la cultura juega un papel preponderante. Nos situamos, entonces, en el campo de la acción mediada a través de signos y herramientas. El tratamiento de este tema, muestra la influencia que sobre el autor ejercieron Marx y Engels, de quienes éste derivó el concepto de “herramientas psicológicas” (Wersch 1993). Al respecto escribe Vygotski (2000:91):

“La invención y el empleo de los signos en calidad de medios auxiliares para la solución de alguna tarea psicológica planteada al

hombre (memorizar, comparar algo, informar, elegir, etcétera) supone, desde su faceta psicológica, en un momento una analogía con la invención y el empleo de herramientas. Consideramos que ese rasgo esencial de ambos conceptos, es el papel de estas adaptaciones en la conducta, que es análogo con el papel de las herramientas en una operación laboral o, lo que es lo mismo, la *función instrumental* del signo”.

De acuerdo al autor (op.cit.:93): “la similitud entre el signo y la herramienta se basa en su función mediadora”. Las herramientas constituyen un medio de trabajo para dominar la naturaleza; los signos y el lenguaje, un medio para la comunicación y el desarrollo del pensamiento. A través de las herramientas, el hombre transforma el exterior, por medio de los signos domina su actividad interior. De este modo, el dominio de la naturaleza y el dominio de la conducta se muestran estrechamente relacionados: “la transformación de la naturaleza por el hombre implica también la transformación de su propia naturaleza”, dice Vygotski (op.cit.:94) parafraseando a Marx.

Como apuntamos, la teoría vygotskiana distingue dos niveles estructurales para la descripción del desarrollo cultural del niño. El primero constituye el punto de partida desde el que arranca el desarrollo cultural, que se concibe como el proceso de transformación de la estructura inicial modificada debido a la aparición de nuevas estructuras. Al respecto dice el autor (2000:121):

“Llamaremos estructuras primitivas a las primeras estructuras; se trata de un todo psicológico natural, determinado fundamentalmente por las peculiaridades biológicas de la psique. Las segundas estructuras que nacen durante el proceso de desarrollo cultural, las calificaremos como superiores, en cuanto representan una forma de conducta genéticamente más compleja y superior”.

Las estructuras primitivas se caracterizan porque los sujetos responden directamente a los objetos; la reacción y el estímulo se encuentran en un mismo

plano. Las estructuras superiores, en cambio, operan sobre la base de procesos mediados por herramientas o signos. Esta mediación, de acuerdo al autor, supone un cambio cualitativo. El uso de instrumentos técnicos modifica la actividad natural de los órganos y amplía el sistema de actividad de las funciones psíquicas. De manera similar, el empleo de herramientas psicológicas crea nuevas conexiones mentales que alteran la estructura de las funciones psíquicas y producen nuevos actos instrumentales donde el signo es el determinante funcional de todo el proceso. A partir de estas dos modalidades de mediación se especifican, respectivamente, las conductas superiores (acciones técnicas) y las funciones psíquicas superiores (operaciones simbólicas). Estas últimas incluyen, en primer término, “el dominio de los medios externos del desarrollo cultural y el pensamiento: el lenguaje, la escritura, el cálculo, el dibujo”. En segundo lugar, funciones psíquicas especiales tales como “la atención voluntaria, la memoria lógica, la formación de conceptos” (Vygotski 2000: 29).

En esta perspectiva, el desarrollo de las funciones psíquicas superiores se encuentra socialmente determinado. Es el resultado de los procesos de interacción social, comunicación y endoculturación a través de los que el individuo aprende el uso de las herramientas psicológicas. Las funciones psíquicas superiores constituyen una suerte de “estructura social de la personalidad”, son “relaciones interiorizadas de orden social” (Vygotski: 2000: 151). En palabras del autor:

“Podemos formular la ley genética general del desarrollo cultural del siguiente modo: toda función en el desarrollo cultural del niño aparece en escena dos veces; en dos planos; primero en el plano social y después en el psicológico, al principio entre los hombres como categoría intersíquica y luego en el interior del niño como categoría intrapsíquica. Lo dicho se refiere por igual a la atención voluntaria, a la memoria

lógica, a la formación de conceptos y al desarrollo de la voluntad. Tenemos pleno derecho a considerar la tesis expuesta como una ley, pero el paso, naturalmente, de lo externo a lo interno, modifica el proceso, transforma la estructura y funciones. Detrás de todas las funciones superiores y sus relaciones se encuentra genéticamente las relaciones sociales, las auténticas relaciones humanas” (Vygotski 2000:150).

Así, el lenguaje es primero un medio de interacción que de pensamiento. Las competencias lingüísticas se constituyen en los procesos de comunicación y sólo posteriormente se emplean en el plano del habla interna.

El trabajo de Vygotski constituye un importante precedente teórico para los estudios de la mediación. Éste tiene una especial recepción en el ámbito de los estudios de la mediación pedagógica, abocados al análisis y evaluación de los procesos educativos como actividades mediadas por agentes e instrumentos. Igualmente, constituye una de las fuentes de inspiración para la línea de análisis de la “acción mediada”. Por ésta se entiende a la acción social que se realiza a través de determinados instrumentos de mediación (herramientas culturales). No obstante, como apunta Scollon (2003), esta definición resulta extensiva a la totalidad de la acción social, puesto que “social” significa socialmente mediado. La perspectiva de análisis de la acción mediada atiende a las condiciones culturales, históricas e institucionales de la acción y se interesa en las diversas consecuencias de los procesos de mediación. El análisis de la mediación se perfila entonces como un instrumento para la evaluación y diseño de acciones sociales.

2.2.2.3. LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA CONCIENCIA: DESDE LA HIPÓTESIS SAPIR WHORF A LA SOCIOLINGÜÍSTICA DE BERNSTEIN

El siguiente punto nos conduce al campo de la etno y la sociolingüística, para examinar el papel del lenguaje como mediador de nuestras visiones de mundo y configuraciones cognitivas. La mediación se muestra aquí como conformadora de la realidad. Examinamos la hipótesis Sapir-Whorf, según la cual la lengua modela la experiencia y media activamente entre el pensamiento y la realidad. Como muestran estos autores, distintos sistemas lingüísticos generan variados modelos del mundo. Abordamos luego el trabajo de Bernstein, que destaca la influencia de diversos niveles de registro de una lengua sobre los procesos cognitivos, en función de la posición que ocupan los individuos en la estructura social. Pasamos, luego, a la teoría de los códigos, que muestra utilidad para el análisis del ritual.

Los planteamientos de Vygotski sobre la mediación semiótica encuentran una perspectiva teórica complementaria en la denominada “hipótesis Sapir-Whorf”, desarrollada en el campo de la etnolingüística. Ésta destaca el papel del lenguaje como organizador de la experiencia y modulador del pensamiento. De acuerdo a ella, la diversidad lingüística da lugar a distintas experiencias fenoménicas de la realidad y produce formas de pensamiento diferenciadas. Se trata de una proposición que entronca con la tesis humboldtiana del lenguaje como configurador de la visión del mundo. Sus autores son el antropólogo norteamericano Edward Sapir, en cuyo trabajo se encuentran los antecedentes teóricos, y el etnolingüista de la misma nacionalidad, Benjamin Lee Whorf, discípulo del anterior, cuyos estudios le proporcionan un soporte empírico. Según Sapir, el lenguaje es el molde del pensamiento, la matriz con la que interpretamos nuestras percepciones del mundo. “Vemos, oímos y realizamos nuestras experiencias de acuerdo con las costumbres lingüísticas de nuestra comunidad, que nos ofrece determinadas interpretaciones”, dice el autor (citado en Schaff 1967: 104). En su perspectiva, los seres humanos no sólo viven en un mundo objetivo, sino en un mundo social modelado lingüísticamente. Al respecto señala:

“Es una perfecta ilusión creer que en lo esencial uno puede adaptarse a la realidad sin ayuda del lenguaje, y que éste es solamente un medio casual para resolver los problemas de la comunicación y reflexión. De hecho, el

‘mundo real’ viene constituido en gran medida de un modo inconsciente, sobre las costumbres lingüísticas del grupo” (op.cit 103).

Sapir pone de relieve la capacidad creadora del lenguaje, cuyos mecanismos conforman las imágenes del universo extralingüístico a la vez que organizan la conciencia. Su diversidad sirve de principio de explicación de las diferencias culturales: “No existen dos lenguas tan semejantes entre sí, como para que se pueda afirmar que representan la misma realidad social. Los mundos en los que viven las sociedades distintas, son mundos distintos y no simplemente el mismo mundo con distintas etiquetas”, dice este autor (ibid).

El título de la principal obra de su discípulo, Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, destaca, precisamente, la tríada de elementos que constituyen el sistema de mediación lingüístico. De una parte aparece el lenguaje como el “fondo de experiencia” que vertebra el pensamiento. Éste, sentencia Whorf (1971:241), “no es simplemente un instrumento que reproduce las ideas, sino que es más bien en sí mismo el verdadero formador de las ideas, el programa y guía de la actividad mental del individuo que es utilizado para el análisis de sus impresiones y para la síntesis de todo el almacenamiento mental con el que trabaja”. Por otro lado, tenemos que el lenguaje actúa como un lente, por el que se observa el mundo trazado por su propia óptica. En las palabras del autor:

“Disecionamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen indicadas por nuestras lenguas nativas. No encontramos allí las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos porque cada observador las tiene delante de sí mismo; antes al contrario, el mundo es presentado en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado en nuestras mentes –y esto significa que tiene que ser organizado en nuestras mentes por los sistemas lingüísticos” (Ibid).

El lenguaje media activamente entre el pensamiento y la realidad, de modo que las características de los sistemas lingüísticos se proyectan en las concepciones del mundo y producen distintos estilos de pensamiento. Dicho de otro modo, las diferencias en las reglas gramaticales imponen particulares modos de procesamiento de la información. Esto es lo que se ha denominado el principio del relativismo lingüístico, el que de acuerdo a Whorf (1971:250) puede enunciarse del siguiente modo:

“las personas que utilizan gramáticas acusadamente diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de los actos de observación, extremadamente similares; por lo tanto, no son equivalentes como observadores, sino que tienen que llegar a algunos puntos de vista diferentes sobre el mundo”.

Similares datos empíricos pueden generar desiguales imágenes del mundo, a menos que los individuos compartan el fondo de experiencia lingüística. Como destaca Whorf, “allí donde en los asuntos humanos se llega a algún acuerdo...*este acuerdo se consigue mediante procesos lingüísticos y no de otra forma*”⁷

Whorf (1971) aporta una de las primeras comprobaciones empíricas de la correlación entre las variaciones de pensamiento y lenguaje. Sus investigaciones al respecto se remontan a un período en el que trabaja como ingeniero químico en el ámbito de la seguridad industrial. Su atención se dirige, entonces, al análisis de la influencia de la atribución de significados sobre el comportamiento de las personas como causa de accidentes laborales. Así, por ejemplo, repara en que el comportamiento descuidado ante unos bidones de gasolina vacíos origina un incendio. En este caso, el modelo lingüístico de “vacío”, entendido como “cosa

⁷ Destacado con mayúsculas en el original

nula”, inerte, negativa, hace pensar en la ausencia de peligro. No obstante, los bidones contienen un vapor altamente combustible que al entrar en contacto con la colilla de cigarro encendida generan una explosión. Se advierte aquí que las categorías lingüísticas analizan, clasifican, definen las situaciones, a la vez prescriben comportamientos y establecen actitudes en conformidad a ellas. Los estudios de Whorf derivarán al campo de la etnolingüística, donde se dedica al estudio comparado de los modelos gramaticales como organizadores de la experiencia. Así, por ejemplo, las reglas de número definen los elementos que en las distintas lenguas han de considerarse como singulares o plurales; la de género establece las entidades que se consideran masculinas o femeninas. Su distinción puede encontrarse marcada explícitamente, de modo directo (fenotipo), o bien manifestarse de manera encubierta a través de relaciones con otras palabras (criptotipo). Si un antropólogo descubre que los hopi les ruegan a las nubes pidiéndoles lluvias, puede investigar si en su lengua las nubes pertenecen a la categoría de las cosas animadas, lo que efectivamente ocurre. Como se desprende de la línea argumental, no todas las lenguas presentan necesariamente las mismas categorías gramaticales y, cuando las tienen, operan de manera distinta. En el navajo, por ejemplo, los objetos inanimados se clasifican en “redondos” y “largos”. Las diferencias en las estructuras del lenguaje se proyectan como diferencias en los modelos del mundo y se expresan en estilos de pensamiento diferenciados. Así, las lenguas europeas presentan concepciones sobre la materia y el tiempo distintas de las hopi; la lógica occidental se construye sobre premisas, como el principio de no contradicción, que no resultan válidas en la oriental, donde la contradicción es la regla. En este sentido, dice Whorf (1971.283):

“cada lengua es un vasto sistema de modelos, unos diferentes de otros, en los que se hallan culturalmente ordenadas las formas y categorías mediante las que no sólo se comunica la personalidad, sino también se analiza la naturaleza, se notan o se rechazan tipos de relación y fenómenos, se canalizan los razonamientos y se construye la casa de la conciencia”.

A esta capacidad constituyente del lenguaje es lo que se denomina la “mediación lingüística del pensamiento” (Lucy 1985).

La influencia del lenguaje en los procesos cognitivos no se revela sólo en la comparación de distintos sistemas lingüísticos, se expresa igualmente en los diferentes niveles de registro dentro de una misma lengua. Así lo muestran las investigaciones del sociolingüista inglés, Basil Bernstein, quien destaca el papel de la estructura social en la generación de formas lingüísticas o códigos, que actúan como variantes sociales de una lengua. El autor considera al lenguaje “como uno de los medios más importantes para incitar, sintetizar y reforzar maneras de pensar, de sentir y de compartir que están relacionados funcionalmente con el grupo social” (1989:53). En este sentido, afirma que “la función semántica del lenguaje es la estructura social” (op.cit.:66). Para Bernstein: “el lenguaje es una de las variables más importantes que median entre el individuo y la conducta” (ibid), pero la mediación lingüística está mediada a su vez por la estructura social. Sus investigaciones empíricas se sitúan en el campo de la sociología de la educación. Uno de los principales problemas que le ocupan es el de la correlación entre las diferencias en los registros lingüísticos de los alumnos según su clase social y los niveles de éxito educacional. Bernstein (1989) plantea que los modos de expresión lingüística dirigen la percepción, por lo que las diferencias en el orden de la comunicación produce estilos cognitivos particulares. El autor distingue entre una

forma de uso del lenguaje propia de la clase obrera, a la que denomina 'lenguaje público', que se caracteriza por la brevedad y simplicidad gramatical, un simbolismo descriptivo concreto y visual, un bajo nivel de conceptualización, la preocupación por las cosas más que por procesos o relaciones, el uso de términos idiomáticos y tradicionales que conectan con el grupo, un énfasis emotivo más que en las implicaciones lógicas y un uso de recursos expresivos no verbales (no mediados). En contraste, el empleo del lenguaje por la clase media, al que denomina como 'lenguaje formal', se caracteriza por una estructura sintáctica compleja, implica operaciones lógicas avanzadas, el empleo de cualificaciones personales e individuales, una jerarquía conceptual compleja para la organización de la experiencia y una disminución de la importancia de los componentes no verbales de la comunicación. Como consecuencia de esto, los niños de familias pertenecientes a la clase obrera muestran una orientación perceptiva hacia el contenido de los objetos, mientras que los de clase media hacia su estructura. Los primeros, en tanto, evidencian una menor capacidad de separación entre los dominios cognitivo y afectivo, y un menor desarrollo de sus aptitudes personales. Por lo mismo, según Bernstein, la forma de 'lenguaje uso' propia de la clase media resulta mucho más adecuada a los objetivos de la escuela que busca el desarrollo de la conciencia del yo, la discriminación cognitiva y emocional y el uso de relaciones mediadas.

Las observaciones de Bernstein se formalizan en una teoría de los códigos, entendidos como principios que regulan la selección y organización de acontecimientos lingüísticos. El autor distingue los códigos restringidos (donde se

inscribe el 'lenguaje público') y los códigos elaborados (que incluyen al 'lenguaje formal'), cada uno de los cuales ofrece particulares modelos de mediación lingüística. Los códigos restringidos imperan donde la estructura social impone unas formas expresivas identitarias, comunes al grupo. Se trata de patrones de comunicación despersonalizados que remiten más a un "nosotros" que a un "yo", favoreciendo el desarrollo de la solidaridad grupal a costa de la experiencia personal. Éstos emergen como mecanismos de control y transmisión cultural de grupos sociales como los delincuentes o presidiarios, las pandillas de adolescentes, las instituciones castrenses, las parejas de consortes. Presentan los significados implícitos y dependientes del contexto social de la comunicación. Es, por lo tanto, particularista respecto al significado. No obstante, se trata de un modelo de habla universalista en el sentido que se puede expresar en cualquier punto de la estructura social. En términos estadísticos, presentan un alto grado de predecibilidad puesto que los hablantes deben escoger entre un conjunto limitado de formas comunicativas preestablecidas. En contraste, el código elaborado se establece cuando la estructura social estimula las formas expresivas personalizadas por sobre las grupales, favoreciendo el desarrollo de las capacidades individuales. El código ofrece al hablante una amplia gama de alternativas sintácticas organizadas de un modo flexible, por lo que la comunicación se hace poco predecible. Los significados adquieren un carácter explícito e independiente del contexto, debido a que ya no pueden tenerse por presupuestos. El código elaborado es universalista respecto al significado, puesto que privilegia los significados generales a los propios del grupo. No obstante, corresponde a un modelo de habla particularista, en el sentido de que se produce

en un segmento de la estructura social. Este registro lingüístico específico media los procesos cognitivos de los hablantes, a través de los que se aprehende el mundo. Como veremos más adelante, la teoría de los códigos de Bernstein resulta útil para el análisis de los rituales, que se caracterizan por el predominio de los códigos restringidos, en tanto se nutren de elementos expresivos estereotipados, con componentes no verbales y emotivos, cuyos significados son altamente dependientes del contexto. En su momento mostraremos que, al igual que el lenguaje, se trata de formas comunicativas que median la relación con el mundo.

2.2.2.4 LOTMAN, LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA Y LOS SISTEMAS DE MODELIZACIÓN SECUNDARIOS: LA MEDIACIÓN REPRODUCTIVA Y CREATIVA DE LOS TEXTOS

La aproximación a la semiótica de la cultura de Lotman, que hace de los textos un objeto de estudio principal, cierra nuestra exploración de la mediación semiótica. Este punto es de especial interés para nosotros, porque más adelante conceptualizaremos al ritual como texto. Revisamos, aquí, diversos desarrollos del autor en la aproximación al texto: su definición de éste como enunciado comunicativo, las situaciones de doble codificación, la codificación múltiple y la apertura de sentido. Abordamos las funciones textuales básicas: almacenamiento y la generación de información. Exponemos y discutimos la idea del texto como dispositivo pensante, entendido como un mecanismo con capacidad de conservar, traducir y crear información. Como alternativa, planteamos que es más adecuado afirmar que los textos son una instancia para pensar. Por último, asumimos para nuestra investigación la necesidad de integrar en el análisis los componentes conservadores y generativos de los instrumentos semióticos, como lo hace este autor.

El semiótico ruso Iuri Lotman extiende el campo de investigación de la semiótica a la totalidad de la cultura, entendida como un metasistema responsable del almacenamiento y generación de información. De acuerdo al autor, la cultura actúa como un dispositivo codificador que preserva información en forma de textos, constituyendo la “memoria no hereditaria de la colectividad” (Lotman 1979:71), a la vez que un mecanismo creador de nueva información y por lo tanto un “dispositivo

pensante” (Lotman 1996:96; 1998:17-19). Ella puede estudiarse como el conjunto de los sistemas semióticos en interacción, en base al cual se realizan los procesos de comunicación y se estructuran las visiones del mundo. Para Lotman y los miembros de la Escuela de Tartu, a la que este autor pertenece, los sistemas semióticos son a la vez sistemas de modelización que organizan el universo extrasemiótico. En este sentido, sostiene que

“el trabajo fundamental de la cultura, como intentamos demostrar, consiste en organizar estructuralmente el mundo que rodea al hombre. La cultura es un generador de estructuralidad; es así como crea alrededor del hombre una socio-esfera, que al igual que la biósfera hace posible la vida, no orgánica, obviamente, sino de relación” (1979:70).

Las lenguas naturales son los sistemas de modelización primarios que sirven de base para la creación de las culturas. Éstas actúan como un mecanismo “estereotipador”. Al respecto dice el autor: “con su transformación del mundo ‘abierto’ de los *realia* en el mundo cerrado de los nombres, obliga a los hombres a interpretar como estructuras fenómenos cuya estructuralidad, en el mejor de los casos, no es evidente” (ibid). Las lenguas naturales ejercen una influencia modelizante sobre el resto de los códigos culturales, en tanto proporcionan recursos expresivos que alimentan a lenguajes secundarios a la vez que constituyen un mecanismo que permite su traducción. Estas estructuras semióticas derivadas, que se sirven o dependen de aquellas, reciben el nombre de “sistemas de modelización secundarios”. Entre ellos se encuentran la religión, el arte, la ciencia, la legislación y sus textos.

La noción de texto ocupa un lugar central en la teoría y en la práctica investigativa de la Escuela de Tartu. Como apunta Mijail Lotman (1995), quien es

hijo del anterior, una de las particularidades de ésta es su textocentrismo: “no es la lengua, ni el signo, ni la estructura, ni las oposiciones binarias, sino el texto el que es el centro de su sistema conceptual”. En una primera aproximación, éste se define como “cualquier comunicación que se haya registrado (dado) en un determinado sistema de signos” (Iuri Lotman 1979:41). Se trata de una definición tributaria de la que propusiera Bajtin (1999: 294), para quien el texto designa ampliamente a “cualquier conjunto de signos coherente”. El mérito de esta definición es que permite extender la noción desde el enunciado lingüístico a las expresiones en cualquiera de los sistemas semióticos. Así lo destaca I. Lotman (ibid): “Desde este punto de vista, podemos hablar de un ballet, de un espectáculo teatral, de un desfile militar y de todos los sistemas sígnicos de comportamiento como de textos, en la misma medida en la que aplicamos este término a un texto escrito en una lengua natural, a un poema o a un cuadro”. En una segunda aproximación, el texto se define como un enunciado provisto de doble codificación. Un ejemplo característico lo constituyen las unidades expresivas que tienen como código de base a las lenguas naturales y como código secundario al sistema semiótico del dominio específico al que pertenece el texto. Así ocurre, por ejemplo, con las leyes o las plegarias, que se encuentran organizadas a la vez por las lenguas naturales como por los principios jurídicos y las concepciones religiosas, respectivamente. El texto se perfila, entonces, como un sistema de modelización secundario. Más tarde, el análisis de la diversidad de expresiones textuales lo lleva a distinguir textos compuestos por múltiples lenguajes, a los que se denomina textos de segundo orden. Éstos se caracterizan por incorporar en un sólo nivel

jerárquico subtextos pertenecientes a códigos diversos. Al respecto señala Lotman (1996:79):

“El surgimiento de textos del tipo del ‘ritual’, la ‘ceremonia’, ‘la representación dramática’, conducía a la combinación de tipos esencialmente distintos de semiosis y –como resultado- al surgimiento de complejos problemas de recodificación, equivalencia, cambios en los puntos de vista y combinación de diferentes voces en un único todo textual”.

El siguiente peldaño es la consideración de textos de tipo artístico, marcados por la heterogeneidad de códigos, la multiestructuralidad y polisemia. Lotman se muestra aquí, como en otras partes de su obra, deudor de las tesis dialógicas de Bajtin, quien a partir de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (firmado como Voloshinov 1992) destaca el carácter interactivo y polisémico de los enunciados lingüísticos. De acuerdo a éste, la palabra constituye un acto bilateral que pertenece tanto al hablante como al oyente, es un territorio fronterizo cuyos contornos se definen de manera diversa según la perspectiva de los interlocutores y cambia dependiendo de la situación. En este sentido afirma que “la mutiplicidad de significaciones es la cualidad constitutiva de la palabra” (op. cit.:140). La comprensión, en tanto, es concebida como una actividad dialógica, que supone la participación activa del receptor a modo de respuesta.

Lotman (1996) aplica la idea de interacción discursiva al terreno de la textualidad. El texto artístico aparece así como resultado del diálogo entre diversos lenguajes que producen estratos semióticos heterogéneos y da lugar a un complejo juego de relaciones entre el enunciado, el contexto cultural y el público destinatario. De acuerdo al autor, este proceso de comunicación puede ser reducido a la siguiente serie de interacciones, que desempeñan diversas funciones: i) El trato entre el

destinador y el destinatario, en tanto el texto cumple la función de transmitir un mensaje a los espectadores. ii) El trato entre el auditorio y la tradición cultural, cuando el texto cumple con la función de preservar o reproducir la memoria colectiva. iii) El trato del lector consigo mismo, cuando el texto actúa como mediador de procesos de reestructuración o reorientación del propio lector. iv) El trato del lector con el texto, en la medida que el texto, debido a la complejidad de su organización, se desempeña como interlocutor que dialoga con el lector. v) El trato del texto con el contexto cultural, en tanto el texto es una fuente de información respecto del contexto cultural. Lotman (1996:82) propone una nueva definición para dar cuenta de las unidades expresivas que poseen este grado de complejidad estructural. El texto deja de ser un simple enunciado para transformarse en “un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee los rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado”. Luego volveremos sobre esta definición.

De acuerdo a Lotman (1979), la cultura puede describirse como un sistema jerarquizado de textos, es decir, un conjunto de textos regulados bien como un sistema de reglas que permiten producir los textos, bien como una maquinaria de producción textual. En la primera perspectiva, la cultura se muestra como el resultado de los textos. En la segunda, los textos como un producto cultural. Esta doble mirada se vincula, a nuestro entender, con las dos funciones textuales básicas: la preservación de la memoria y la generación de nueva información (Lotman 1996). Nos encontramos aquí con dos atributos básicos de toda cultura:

la continuidad que se hace posible por los mecanismos de almacenamiento y reproducción de información, y el cambio, por la capacidad de innovación y transformación. Éstos corresponden a imperativos adaptativos complementarios: uno asegura la conservación de la identidad de los organismos sociales y otro permite su renovación para hacer frente a los desafíos variables. Como apunta el autor (1979:89): “La exigencia de una constante autorrenovación, de convertirse en otro aún conservándose a sí misma, constituye uno de los mecanismos fundamentales del trabajo de la cultura”. Como dijimos, los textos contribuyen a estas dos funciones básicas por medio de la transmisión adecuada de los significados y la generación de nuevos sentidos. Se trata de dos diseños distintos de los procesos de comunicación. En el primer caso, busca la transmisión de una información constante, por lo que el texto se propone como una estructura homogénea que reproduce los códigos comunes de la colectividad de hablantes, de manera de propender a la monosemia. De acuerdo al autor (1996:95), esto

“no desempeña únicamente el papel de un principio que garantiza el carácter adecuado de la recepción del mensaje en el sistema de comunicación: no menos importante es su función de garantizar la memoria común de la colectividad, de convertir la colectividad de muchedumbre desordenada en ‘une persone morale’, según la expresión de Rousseau”.

Por el contrario, en la segunda situación, el propósito del acto comunicativo es producir una nueva información. En este caso, el texto se presenta como un espacio carente de homogeneidad interna, “un dispositivo formado como un sistema de espacios semióticos heterogéneos en cuyo *continuum* circula algún mensaje inicial” (op.cit 96).

Debido a la posibilidad de combinación de estos atributos, Lotman caracteriza al texto como un “dispositivo pensante”. Entre las propiedades que el autor asocia a la inteligencia se encuentran: i) la capacidad de conservar y transmitir información (poseer mecanismos de memoria y comunicación), ii) realizar operaciones de traducción de información y iii) crear nuevos mensajes. En virtud de ellas, la conciencia humana se asemeja a los textos complejos y a la cultura. En su perspectiva, los objetos inteligentes se caracterizan por la integración de al menos dos sistemas semióticos que modelizan de manera diversa la realidad. El pensamiento se define como un acto de intercambio, que supone la bilateralidad. La base de la inteligencia es la contradicción estructural entre distintos sistemas de codificación, cuya interacción genera un repertorio de mensajes posibles. Es el caso de los textos que presentan diversos estratos semióticos en competencia. La selección de las alternativas de lectura supone la intervención de una conciencia que en el curso de la interacción reorganiza la estructura inmanente al texto. En este sentido dice el autor (1996:99): “El texto como generador de sentido, como dispositivo pensante, necesita, para ser puesto en acción, de un interlocutor. En esto se pone de manifiesto la naturaleza profundamente dialógica de la conciencia como tal. Para trabajar, la conciencia tiene necesidad de una conciencia; el texto de un texto; la cultura de una cultura”.

En nuestra perspectiva, la caracterización del texto como un dispositivo pensante es una metáfora que permite describir las consecuencias polisémicas –y por lo tanto la apertura a las interpretaciones polifónicas- de la codificación múltiple. No obstante, una lectura literal de esta conceptualización supone la personificación

del texto y la asignación de atributos que superan sus posibilidades. Ello hace a esta imagen discutible. Más apropiado que plantear al texto como 'un dispositivo pensante' es concebirlo como una instancia para pensar. Más allá de este disenso, el trabajo de Lotman nos interesa porque propone una línea de análisis que integra los aspectos conservadores y generativos de la acción cultural. Los textos se presentan aquí como **mediadores de los procesos de reproducción cultural** (mantención de la memoria colectiva), tanto como **mediadores de la 'creación de información'** (producción de nuevas atribuciones de sentido). En un modelo textual que mantiene el **principio de unidad en la multiplicidad**, estas formas de desempeño no constituyen alternativas funcionales contrapuestas y excluyentes, sino potencialmente convergentes y coexistentes. De acuerdo a Lotman, los textos capaces de producir nueva información conservan a la vez la memoria de los mensajes codificados en los diversos estratos de significación, de modo que pueden activar el recuerdo tanto como la imaginación. Se trata de un principio teórico que conservamos para nuestra investigación de los rituales, considerados como textos. Como argumentaremos más adelante, los ritos pueden presentar simultáneamente mediaciones reproductivas y generativas, considerando diversos participantes y/o niveles de interacción.

2.2.3. LA MEDIACIÓN COMUNICATIVA

La tercera línea en el árbol genealógico de la mediación es la comunicativa, perspectiva donde se sitúa esta investigación. Como hemos señalado en el punto introductorio de este marco teórico, consideramos a los ritos como procesos comunicativos en los que se produce la mediación entre diferentes dimensiones de la vida social. En los puntos que siguen se muestra la dialéctica comunicativa, a través de perspectivas de análisis con focos contrapuestos, que miran respectivamente la producción del sistema de comunicación y la actividad del consumo en el marco de la cultura. Este contrapunto ordenará más adelante nuestro análisis de la comunicación ritual.

El campo de la comunicación constituye un espacio natural para el desarrollo de la teoría de las mediaciones. El primer reclamo para ello es el principio de pertenencia: la comunicación es una de las formas que asume la mediación semiótica. Los procesos comunicativos suponen un tipo particular de semiosis mediada por signos, lenguajes y textos compartidos, en la que se produce el acoplamiento en el plano del sentido de, al menos, un par de interactuantes, condición que hace posible la coordinación de acciones. La reflexión teórica sobre el particular se ve estimulada por el enorme desarrollo de las tecnologías de las comunicaciones y la información, que extienden las posibilidades de interacción simbólica en términos espaciotemporales, a la vez que modulan los procesos comunicativos con sus códigos productivos y expresivos. Nos referimos a los medios de comunicación, cuyas mediaciones particulares constituyen un área relevante de investigación. A ello, debe agregarse la consideración del lugar estratégico que las comunicaciones juegan en la vida contemporánea y su papel en los procesos de cambio social. La relevancia del estudio de las interacciones entre el sistema social y el comunicativo convoca, igualmente, al desarrollo de esta perspectiva teórica. En este punto examinaremos dos propuestas que han devenido en paradigmáticas en el campo de la comunicación masiva: el estudio de las mediaciones de los sistemas de comunicación impulsado por Manuel Martín Serrano y el análisis de las mediaciones en los procesos de comunicación promovido por Jesús Martín Barbero.

2.2.3.1. MARTÍN SERRANO Y LAS MEDIACIONES DEL SISTEMA DE COMUNICACIÓN

El trabajo de Martín Serrano hace de la mediación un paradigma teórico, con la potencialidad de explicar los fenómenos sociales en términos sincrónicos e históricos. De él recogemos el concepto de mediación y la perspectiva de análisis que desarrollamos para explicar el cambio ritual. Referimos aquí a sus bases, expuestas en la obra *La Mediación Social* y presentamos el modelo dialéctico de la comunicación propuesto más tarde por el autor. Seguimos su desarrollo en *La Producción Social de la Comunicación*, donde ésta alcanza madurez. Reseñamos su programa, orientado al estudio de las relaciones entre las transformaciones del sistema social y los cambios del sistema de comunicación. Destacamos el principio de interdependencia y autonomía relativa que describe la articulación de estos sistemas, el mismo que más tarde aplicaremos para el análisis del cambio ritual. Por último, caracterizamos las mediaciones cognitiva y estructural que desempeñan el sistema de comunicación pública y reconocemos nuestra deuda con la obra de el autor.

Al investigador español Manuel Martín Serrano le corresponde el mérito de haber hecho confluir las tradiciones dialéctica y semiótica para el estudio de las mediaciones de los sistemas de comunicación. Ello configura un marco teórico con la potencialidad de explicar los fenómenos comunicativos tanto en una perspectiva sincrónica (sistémica) como diacrónica (histórica). En este marco, el concepto de mediación alude a la articulación de elementos que pertenecen a diversos planos de la realidad, de modo de introducir en ellos un modelo de orden, un principio de integración o ajuste. La teoría de la mediación se presenta como una perspectiva adecuada para abordar las instituciones que le proporcionan coherencia a la vida social, apropiada para investigar prácticas donde se produce el acoplamiento entre las diversas dimensiones de ésta, de modo que, por ejemplo, la acción converge con el orden simbólico, el económico e institucional. De acuerdo a Martín Serrano, el valor que introducen los mediadores es la información. “Antes de que un mediador ponga orden a las cosas y acontecimientos heterogéneos que amueblan la realidad social, aquella se presenta al conocimiento como ‘un conjunto de estímulos’ desprovistos de sentido, los cuales no transmiten ninguna información”, dice el autor (1977:53). “Cuando un mediador introduce un modelo de orden, los

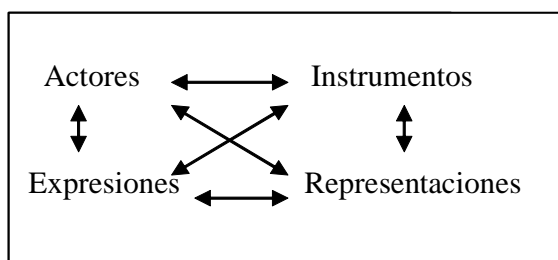
estímulos se transforman en datos" (op. cit.:54). La mediación le otorga sentido a la realidad social; es un mecanismo de construcción de consenso. Desde un punto de vista cognitivo, consiste en el conjunto de reglas y operaciones que permiten integrar elementos pertenecientes a distintos planos de la realidad de un modo consistente. En términos sociológicos, corresponde a los mecanismos de control social que institucionalizan los modelos de orden, asegurando que éstos sean compartidos por los miembros del grupo social. De allí que todas las instituciones normativas puedan ser estudiadas desde el punto de vista de la teoría de la mediación. Como dice Martín Serrano: "La mediación se define como una actividad que impone límites a lo que puede ser dicho, y a las maneras de decirlo, por medio de un sistema de orden". Estos sistemas de orden encuentran su equivalente semiótico en la noción de código.

Esta perspectiva presenta una de sus primeras formulaciones en *La Mediación Social* (1977), donde Martín Serrano aborda los problemas de ajuste en los procesos de cambio social. Para su análisis, el autor distingue tres niveles: el "plano de la situación", constituido por los cambios del acontecer de la realidad social. El "plano de los principios", constituido por las constancias cuya preservación es fundamental para la reproducción del grupo y el "plano de la mediación", que se encarga de la articulación entre ambos (1977:73). Los elementos constitutivos de los planos de la situación y de los principios se denominan referentes y se presentan bajo la forma de objetos, modelos y actos. El proceso de cambio social se expresa como la movilidad de los referentes y supone un proceso de mediación permanente para que los elementos del plano de la situación, que se desempeñan

como significantes, se ajusten a los elementos del plano de los principios, que actúan como significados. No obstante, no toda relación entre éstos es mediada. El autor distingue los procesos generativos, donde los elementos del plano de la situación (objetos, modelos, actos) son de la misma clase que los elementos del plano de los principios (objetos, modelos, actos). Según Martín Serrano, en este caso los planos convergen naturalmente y se dirá que los objetos producen objetos, que los modelos reproducen modelos y los actos tienen como consecuencia otros actos. En los procesos de mediación, los referentes del plano de la situación son heterogéneos respecto a los referentes del plano de los principios, por lo que es necesario el ajuste. De acuerdo a la clase de elementos articulados se distinguen tres tipos de códigos mediadores: i) representaciones: los mediadores que reducen la disonancia entre los objetos y los modelos, ii) ideologías: los mediadores que reducen la disonancia entre los modelos y los actos y iii) funciones: los mediadores que reducen la disonancia entre los actos y los objetos.

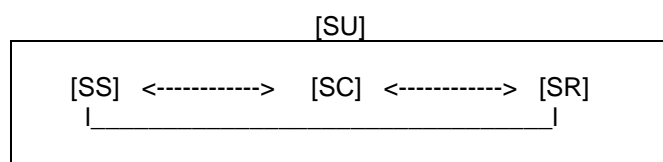
Las instituciones mediadoras contribuyen a la cohesión social por la vía de la reproducción de sistemas de representaciones compartidas; aportan a la consistencia cognitiva de los individuos a través de la integración de imágenes y contenidos socialmente significativos. En las sociedades contemporáneas este rol le corresponde crecientemente a los medios de comunicación social, que se encargan de difundir valores y promover visiones de mundo. El papel de éstos se muestra en el modelo dialéctico de la comunicación desarrollado por Serrano et al. (1981) que intenta dar cuenta de las relaciones entre las bases materiales de la

comunicación, la organización que se sirve de ellas para producirla y los modelos culturales que ésta articula. En él, la comunicación es concebida como un sistema, signado como [SC], que se encuentra abierto a la interacción con el sistema social [SS] y el sistema de los objetos de referencia [SR], entendiendo por este último a todo aquello sobre lo cual cabe comunicar. A nivel del sistema de comunicación [SC], el modelo distingue los siguientes componentes: i) actores de la comunicación, ii) expresiones de la comunicación, iii) representaciones, iv) instrumentos de la comunicación, cuya relación se expone en el siguiente cuadro:



La comunicación supone una actividad realizada por determinados actores que emplean ciertos instrumentos para producir o recibir e interpretar unas expresiones portadoras de representaciones sobre ciertos objetos de referencia. Estos últimos no corresponden al sistema de comunicación [SC], sino a la realidad sobre la que éste da cuenta [SR] y que los medios de comunicación ponen al servicio del sistema social [SS]. El carácter dialéctico del modelo refiere a las interacciones e intervenciones de cada uno de estos sistemas sobre los otros. La apertura del [SC]

frente al [SR] se expresa en los datos de referencia que conforman el contenido de la comunicación. Ellos se modifican de acuerdo al acontecer y transformaciones del sistema de referencia. A la vez, los datos de referencia se encuentran determinados por las transformaciones en el sistema de comunicación, particularmente los instrumentos tecnológicos que imponen diversas modalidades de referencialidad (conceptual, icónica). El sistema de comunicación se encuentra, igualmente, abierto a diversas intervenciones del sistema social, que afectan a los distintos elementos de la comunicación. Éstas se expresan en regulaciones que establecen límites a la comunicación, políticas que definen prioridades y presiones que intentan orientar sus contenidos. Al mismo tiempo, el sistema de comunicación muestra capacidad de intervenir en el sistema social por la vía de la promoción de actitudes, la difusión de valores y visiones de mundo. Las interacciones entre estos sistemas se realiza dentro de un sistema más amplio que recibe el nombre de sistema umwelt [SU], que constituye el marco histórico (Piñuel 1989). La relación entre estos componentes se grafica a través del siguiente esquema, que destaca el carácter mediador del sistema de comunicación respecto al sistema social y el sistema de referencia:

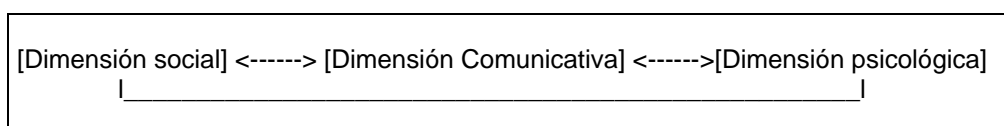


Una versión revisada del mismo la encontramos en los trabajos de Piñuel (1989, 1997) y Piñuel y Gaitán (1995), donde la comunicación se perfila como una actividad mediadora entre las dimensiones psicológica y social de la existencia

humana. Por dimensión sicológica se comprende a las actividades adaptativa y cognitiva de los individuos a través de las que construyen representaciones sobre el mundo, a partir de reglas. Ello genera un orden mental compartido, o epistémico, que permite la acumulación social de conocimientos. En tanto, por dimensión social se entiende a las actividades comprometidas en la apropiación y uso de los medios de producción. En palabras de Piñuel (1997:85):

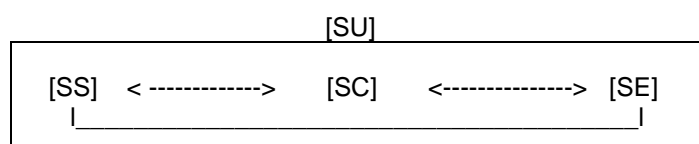
“Las interacciones comunicativas, por consiguiente, desempeñan un papel mediador dirigido a integrar el sistema psicobiológico de las conductas de los individuos en el sistema socioeconómico de la producción; y, a la inversa también, dirigido a lograr la adecuación ergonómica del sistema socioeconómico de la producción, a las exigencias del sistema psicobiológico de los comportamientos humanos. Ahora bien, las interacciones comunicativas resultan también mediadas por condicionamientos sociales (ligados a la política de la organización) y por condicionamientos psicobiológicos (impuestos por la naturaleza de las circunstancias personales de los miembros de la organización)”.

La relación entre estos elementos se expresa en el siguiente esquema:



Estas dimensiones encuentran respectivamente su expresión en el sistema social [SS] (que organiza la producción) y en el sistema de apropiación del entorno o sistema ecológico [SE] (que se encarga del ajuste cognitivo y adaptación al entorno) y el sistema de comunicación [SC] que media entre ambos. De acuerdo a Piñuel (1997), la mediación comunicativa constituye una mediación social cuando desempeña una función reproductora del sistema social, de modo que las intervenciones comunicativas hacen que los elementos del sistema de apropiación

del entorno se ajusten a las normas del sistema social. La mediación comunicativa, en tanto, deviene en mediación ecológica cuando sirve a los intereses del sistema de apropiación del entorno, de modo que los elementos del sistema social se adecúen a los principios del sistema ecológico. A su vez, éstos ejercen una influencia mediadora sobre la comunicación, de manera que ésta es mediada al tiempo que mediadora. En el esquema, los sistemas que participan de los procesos de mediación, según la versión del modelo dialéctico de la comunicación que ofrecen Piñuel (op. cit.) y Piñuel y Gaitán (1995) son:



La “teoría de la mediación” ha servido de paradigma teórico de base para el desarrollo de la “teoría social de la comunicación”, elaborada por Martín Serrano y cuyos fundamentos se exponen en *La Producción Social de la Comunicación* (1994). Esta teoría se ocupa de la relación entre los sistemas sociales y las modalidades de comunicación pública en una perspectiva dialéctica. En tanto tal, nos dice el autor, “ésta se pregunta por el cambio o, para ser más precisos, por el intercambio entre dos cambios: el que se produce en las Formaciones Sociales y el que se manifiesta en las modalidades de comunicación pública” (1994: 22). La teoría se propone explicar cómo se producen y se transforman históricamente las afectaciones mutuas entre la comunicación y la sociedad. De acuerdo a Martín Serrano, el sistema social y el sistema de comunicación presentan relaciones de interdependencia y autonomía relativa, de modo que las transformaciones en cada

uno de ellos afectan, pero no determinan los cambios en el otro. Se trata de sistemas diferenciados en términos tanto lógicos como funcionales, gobernados por principios de operación que les son propios, pero que inciden el uno sobre el otro y se retroalimentan. El sistema social está orientado a la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas por la vía de la producción y administración de recursos. El sistema de comunicación está organizado para la producción y distribución de información sobre los acontecimientos socialmente relevantes. En este sentido, dice el autor (1994:54): “el funcionamiento del sistema social está sobredeterminado por la transformación de las necesidades humanas (SN) y el de la comunicación pública por el cambio en el ecosistema social (SR)”. No obstante, entre ellos existen evidentes homologías, puesto que ambos incluyen elementos cognitivos, organizativos y materiales. Siguiendo las categorías de análisis marxistas, en ambos sistemas es posible distinguir los niveles infraestructural (productivo), estructural (organizacional) y superestructural (normativo y representacional). De acuerdo al principio de interdependencia, los cambios en cualquiera de los niveles de estos sistemas pueden incidir en los cambios de cualquiera de los niveles del otro. No obstante, en virtud del principio de autonomía es posible que las modificaciones en cada uno de éstos tengan origen en sus dinámicas específicas. De allí que, como apunta Martín Serrano (1994:59): “El Sistema de Comunicación Pública puede modificarse como consecuencia de su interdependencia con el Sistema Social, de su autorregulación y de su apertura al Sistema de Referencia”.

La teoría de las mediaciones se aplica, particularmente, al análisis de la comunicación pública en las sociedades contemporáneas y su principal expresión

institucional: los sistemas de comunicación de masas (MCM). Éstos se ocupan de procesar informativamente las transformaciones en el entorno. Al respecto dice el autor (1994:134): “La tarea de los mediadores consiste en establecer (con acierto o con error) los marcos de referencia adecuados para que los agentes sociales, incluidos ellos mismos, se sitúen en el cambio”. Esto conlleva una doble mediación: una cognitiva, expuesta en la adopción de marcos de referencias para relatar y evaluar el cambio y una estructural, consistente en la adopción de modelos de producción para darle forma a los productos comunicativos. La mediación cognitiva media entre los acontecimientos que irrumpen y las normas y valores socialmente compartidos. Actúa sobre los datos de referencia del relato, ofreciendo un modelo de representación del mundo, y permite el ajuste entre los sucesos emergentes y las creencias. Según Martín Serrano, su tarea es mitificadora. La mediación estructural media la imprevisibilidad del acontecer y la necesidad de programación del medio. Interviene sobre las formas que adopta la representación del relato, ofreciendo modalidades de comunicación estable. Su tarea es ritualizadora, en tanto aporta estabilidad expresiva a la representación del acontecer. En síntesis, dice Martín Serrano (1994:141): “Los mediadores de la comunicación pública intervienen en la selección del acontecer y median una representación institucionalizada y objetivada de lo que acontece, realizando una tarea mitificadora y ritualizadora”. La teoría de las mediaciones se muestra así como una perspectiva capaz de explicar el funcionamiento de los medios de comunicación y su transformación en el marco de la vida social. Su influencia sobre nosotros se expresa en varios ámbitos. **De ella tomamos el concepto de mediación que empleamos en el estudio de las prácticas religiosas y a ella**

debemos el modelo para el análisis de las relaciones entre las transformaciones rituales y el cambio social.

2.2.3.2. MARTÍN BARBERO Y LA MEDIACIÓN EN LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN

El punto que cierra nuestro itinerario en torno a la teoría de la mediación muestra los movimientos dialécticos dentro del propio campo. El trabajo de Jesús Martín Barbero propone un reencuadre del objeto de estudio de la comunicación, pasando desde el análisis del sistema de comunicación a los procesos de producción de sentido en la recepción. Ello le otorga centralidad a la cultura como instancia mediadora. Aquí exponemos su postura, en discusión con los paradigmas ideologista e informacional. Abordamos su asunción del problema del poder desde la teoría gramsciana de la hegemonía. Seguimos a este autor en su discusión de las relaciones entre la cultura de masas y la cultura popular, donde el estudio de la mediación se perfila como el análisis de las relaciones entre los códigos del emisor y la recepción. Señalamos su invitación al desarrollo de la etnografía del consumo como programa de investigación y mostramos la acogida de sus propuestas en la teoría de la recepción de Guillermo Orozco como fenómeno multimediado. Como se hará evidente más adelante, a partir de su lectura asumimos en nuestro trabajo la recepción como un momento productivo en la comunicación, codeterminante del proceso, y desarrollamos un modelo de análisis que considera la dialéctica entre los textos precodificados y sus usos.

El investigador hispano-colombiano Jesús Martín Barbero propone un desplazamiento de la atención desde los medios a los procesos de comunicación, desde la ideología a los usos comunicativos y la recepción, desde las industrias comunicativas a las mediaciones culturales. El autor acusa el agotamiento de los modelos teóricos prevalecientes para el estudio de la comunicación en América Latina, un continente agitado constantemente por tensiones políticas y movimientos sociales; marcado históricamente por la dominación, pero constituido del mestizaje de razas, temporalidades y culturas; donde la comunicación desborda lo que sucede en los medios para situarse en las prácticas sociales a través de las que las clases populares ejercen su actividad de resistencia y su derecho a réplica. Martín Barbero plantea la necesidad de recuperar un problema perdido por entonces para

la teoría: la producción de sentido por parte de los actores sociales. En este punto irrumpe el concepto de mediación, entendido como el lugar desde donde se produce el sentido en la comunicación. De allí la centralidad que adquiere la cultura en su programa de investigación, considerada como la gran mediadora. Al respecto dice el autor (1993: 228): “en la redefinición de la cultura es clave *la comprensión de su naturaleza comunicativa*. Esto es, su carácter de proceso productor de significaciones y no de mera circulación de informaciones y, por tanto, en el que el receptor no es un mero decodificador de lo que en el mensaje puso el emisor, sino un productor también”. La cultura es el espacio de expresión de los actores sociales, de confrontación simbólica, de lucha por el sentido y definición de la identidad. Por lo mismo, se hace necesario el desplazamiento de la investigación desde los medios a las mediaciones, esto es, a las “articulaciones entre las prácticas comunicativas y los movimientos sociales, a las diferentes temporalidades y pluralidad de matrices culturales” (1993:203).

La propuesta de Martín Barbero contiene una crítica a los paradigmas ideologista e informacional, que por años orientan el quehacer científico en el campo de la comunicación latinoamericano. A la perspectiva marxista le reprocha reducir la comunicación a un mecanismo de dominación, que ignora las posibilidades del dominado como sujeto histórico. Se produce así una sobreestimación del poder de control de los medios de comunicación, cuyos objetivos ideológicos e intereses económicos se consideran sobredeterminantes de este proceso. Como apunta el autor (1993:222): “Entre emisores-dominantes y receptores-dominados ninguna seducción ni resistencia, sólo la pasividad del consumo y la alienación descifrada

en la inmanencia de un mensaje-texto por el que no pasaban los conflictos, ni las contradicciones y mucho menos las luchas". A la perspectiva informacional, en tanto, le critica el reducir la comunicación a un proceso de transmisión de información y la descontextualización de las condiciones sociales de producción de sentido. De uno y otro lado prima el "mediacentrismo", que limita la investigación de la comunicación a lo que sucede en los medios. Así dice el autor: "La omnipotencia que en la versión funcionalista se atribuía a los medios pasó a depositarse en la ideología, que se volvió objeto y sujeto, dispositivo totalizador de los discursos". Estos paradigmas coinciden en el inmanentismo que vuelca a la comunicación sobre sí misma, en lugar de exponerla en sus articulaciones con lo social y lo político. En palabras de Martín Barbero (1993:221): "Tanto el dispositivo del efecto, en la versión psicológico conductista, como el del mensaje o el texto en la semiótico estructuralista, terminan por referir el sentido de los procesos a la inmanencia de lo comunicativo. Pero en hueco". Martín Barbero invita a re-ver todo el proceso de la comunicación desde la cultura como espacio de producción de sentido, desde las prácticas sociales de la recepción, donde caben la apropiación a través de los usos y las posibilidades de resistencia e impugnación. En este sentido comenta el autor, fue necesario que se perdiera el objeto, para ganar el proceso.

El autor no niega el vínculo entre los medios de comunicación y el ejercicio del poder, sino lo replantea desde la concepción gramsciana de hegemonía. Esto permite superar la concepción mecánica de la dominación, como una capacidad coactiva que se ejerce desde arriba sobre unos sujetos inermes. Por el contrario,

el concepto de hegemonía supone la integración de los dominados en el bloque de poder por la vía de la negociación, de la apelación a sus intereses, de la cooptación y el consentimiento activo. Como dice el autor (1993:81), el concepto de hegemonía elaborado por Gramsci hace posible “pensar el proceso de dominación social ya no como una imposición desde un exterior y sin sujetos, sino como un proceso en que la clase hegemoniza en la medida que representa los intereses que también reconocen de alguna manera como suyos las clases subalternas”. No hay hegemonía sin circulación cultural, puesto que lo que se impone desde arriba debe ser asumido de alguna manera desde abajo. Esto mismo hace de la cultura un espacio estratégico para la lucha por la hegemonía. Los medios de comunicación de masas contribuyen a esta tarea de manera destacada, mediando entre las clases, difundiendo los valores dominantes, a la vez que brindando a las clases populares la posibilidad de reconocerse. Las mediaciones que éstos realizan constituyen una de las vías por las que la hegemonía es asumida como propia.

Uno de los temas centrales del trabajo de Martín Barbero es el análisis de las relaciones entre la cultura de masas y la popular. De acuerdo al autor (1993:135): “Lo masivo se ha gestado desde lo popular”. La noción de “masa” designa el cambio de las condiciones de existencia de las clases populares en la sociedad industrial. La cultura de masas es una cultura producida desde los medios de comunicación, que expresa la lógica y los intereses del poder, pero a la vez asume los códigos de reconocimiento populares. La legitimación del orden social que operan los medios se apoya en las señas de identidad de las culturas populares.

Ella le brinda a las innovaciones tecnológicas potencialidad comunicativa. Desde la novela folletín del siglo XIX al cine mexicano de los años 30 y 40, desde el radioteatro a la telenovela latinoamericana actual, lo masivo se nutre desde la imaginación y memoria popular, más que de la difusión de elementos de la alta cultura. La puesta en escena de la cultura de masas es en buena parte una historia del melodrama y el espectáculo, donde se reproduce la tradición narrativa y la orientación perceptiva visual de las clases populares. Por lo mismo, resulta reductivo analizar la productividad comunicativa como expresión ideológica y se hace necesaria la mirada culturológica. Como dice el autor (1993:245): “Comenzamos a sospechar que sí, que lo que hace la fuerza de la industria cultural y lo que da sentido a esos relatos no se halla sólo en la ideología sino en la cultura, en la dinámica profunda de la memoria y la imaginación”.

La atención de Martín Barbero no se limita al examen de las mediaciones de lo popular en la cultura de masas, las estrategias de comunicador, sino se extiende a la presencia de lo masivo en la vida cotidiana a través de los usos y las apropiaciones del receptor. Por lo mismo, plantea el desarrollo de una etnografía del consumo, entendido como los procesos sociales de apropiación de productos. “El consumo no sólo es reproducción de fuerzas, sino producción de sentidos: lugar de una lucha que no se agota en la posesión de los objetos, pues pasa aún más decisivamente por los usos que les dan forma social y en los que se inscriben demandas y dispositivos de acción que provienen de diferentes competencias culturales”, apunta Martín Barbero (1993:231). Se trata de ver el proceso desde el lado del receptor y los usos que éste le da a la comunicación, donde emergen las

posibilidades de lectura contrahegemónicas, de impugnación y refuncionalización. El barrio y la familia se presentan como espacios naturales de investigación para observar las identidades que median el consumo. El estudio de las mediaciones supone, por lo tanto, el análisis de las relaciones que se establecen entre los códigos del emisor y la recepción. Así, por ejemplo, para el estudio de la televisión, Martín Barbero (1993: 233) identifica tres lugares de mediación: la cotidianidad familiar, la temporalidad social y la competencia cultural. La cotidianidad familiar media la recepción televisiva como espacio habitual de consumo, donde se realizan las prácticas de selección y observación de manera ritualizada. Esta mediación, no obstante, no se expresa sólo en la recepción, sino se realiza por los procedimientos retóricos del discurso televisivo, marcado por la simulación del contacto (predominio de la función fática que apela al televidente) y una retórica de lo directo, que busca producir la sensación de inmediatez. Por esta vía la televisión busca reproducir la proximidad de la interacción familiar. La temporalidad social opera como mediadora en tanto provee un modelo cultural que organiza el tiempo de la televisión. Una y otra se estructuran a partir de unidades fragmentarias y la repetición. Al operar en base al tiempo de la rutina y el ritual, la televisión logra integrar la vida cotidiana al mercado. Por último, la competencia cultural tiene a los géneros expresivos como mediadores entre el público y la televisión, entre las lógicas de la producción y el uso. Los géneros, en tanto sistema de reglas que regulan los rasgos expresivos y de contenido de la comunicación, configurando formatos, actúan como códigos de reconocimiento y permiten la identificación con ellos de diversos grupos sociales.

El trabajo de Martín Barbero cimienta en el modelo de análisis de la recepción del investigador mexicano Guillermo Orozco. De acuerdo a sus premisas (1994), la comunicación se produce en la recepción, pues las lecturas que realizan los destinatarios no tienen por qué ser congruentes ni convergentes con las intenciones y el sentido propuestos por los emisores. Los receptores son sujetos socio-históricamente situados que procesan los mensajes a partir de sus propios capitales culturales. Por lo mismo, dice el autor, “la recepción es necesariamente un proceso mediado, no sólo en su conjunto, sino en cada uno de los momentos” (1994:109). Las mediaciones “no sólo provienen de los medios, de los géneros y los mensajes, sino de muy diversas fuentes internas y externas, anteriores y posteriores al proceso y, por supuesto, provienen de los mismos sujetos receptores” (op cit 113). Orozco (1991,1994, 1997,1999) propone un modelo de análisis multimediacional de la recepción que distingue las siguientes categorías: *mediación individual*, constituida por la intervención de las características del sujeto en sus dimensiones cognoscitiva-emotiva y socio-culturales. Dentro de ésta incluye la *mediación cognoscitiva*: conjunto de modelos mentales, esquemas y categorías por medio de los que el sujeto conoce y que influyen en la percepción, procesamiento de la información y apropiación de sentido de los productos comunicativos⁸. *Mediación de referencia*: referentes culturales de la audiencia de acuerdo a sus características identitarias, considerando variables como género, rango etéreo, etnicidad o clase. Se trata de elementos cosmovisionarios, capitales educativos, gustos o hábitos que se adquieren en tanto miembro de un grupo social

⁸ La noción de mediación cognoscitiva de Orozco contrasta con el concepto de mediación cognitiva en Martín Serrano, para quien, esta última alude a los modelos de representación de los datos del entorno que emplean los medios de comunicación. Mientras Orozco apunta a la actividad de los sujetos, Martín Serrano se refiere a las intervenciones del sistema.

de referencia. *Mediación Institucional*: conjunto de instituciones en las que participan los miembros de la audiencia y que pueden operar como comunidades interpretativas. *Mediación situacional*: características de los escenarios donde se produce la interacción con el medio y modos de exposición a éstos. *Mediación tecnológica*: características de los dispositivos tecnológicos de la comunicación y sus lenguajes. De acuerdo a Orozco, todas estas mediaciones entran en juego de un modo desigual en cada caso, por lo que es tarea del investigador dilucidar las mediaciones predominantes.

En nuestra investigación, de esta perspectiva rescatamos el análisis de las mediaciones en los procesos comunicativos, lo que supone asumir la recepción, al menos, como un momento co-determinante de la comunicación.

Concordamos con la idea de la recepción como una actividad productiva en la que los destinatarios elaboran o reelaboran el sentido; en la que los usuarios se apropian de los productos comunicativos a partir de sus intereses y formas de empleo. **El trabajo que desarrollamos se propone la investigación de las mediaciones en los procesos de comunicación ritual, considerando las articulaciones precodificadas en los textos, tanto como aquellas que emergen en los usos de los mismos.**

2.3. HACIA UNA TEORÍA DE LAS MEDIACIONES RITUALES Y SU RELACIÓN CON LOS PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL

Se abre aquí una nueva sección del marco teórico, que lee las perspectivas paradigmáticas del campo de los estudios rituales desde la teoría de la mediación. A través de estas páginas intentamos exponer los diversos tipos de articulaciones de las prácticas rituales, destacadas por las principales perspectivas de análisis en uso, y mostrar su relación con los procesos de cambio social. El concepto de mediación se emplea aquí como común denominador de la

estela de relaciones que muestran los estudios etnográficos sobre la materia. Ello provee los insumos necesarios para proponer un modelo general de las mediaciones rituales.

El concepto de mediación no ha sido desarrollado de un modo explícito en el campo de los estudios rituales, como lo hacemos aquí, sino marginalmente. No obstante, las ideas que lo configuran se encuentran presentes en la mayor parte de su producción teórica durante el último siglo y que, indefectiblemente, analizan la acción ritual en relación a diversas dimensiones o componentes de la existencia humana. En esta sección revisamos su tematización en cinco orientaciones teóricas (el marxismo, el cognitivismo, el funcionalismo, el psicologismo y el simbolismo), considerando variadas tendencias dentro de ellas. Los propósitos que orientan nuestra lectura son: a) la caracterización del ritual en el marco de estas orientaciones, b) la identificación o explicitación en sus análisis de los rasgos constitutivos del concepto de mediación, de modo de establecer los diversos tipos de articulaciones de la acción ritual que deben incorporarse a un modelo general de las mediaciones rituales y c) el examen de estas articulaciones en el marco de los procesos de cambio social, de modo de propender hacia un modelo que no solamente dé cuenta de las diversas formas de funcionamiento del rito, sino que sea capaz de explicar igualmente sus transformaciones.

2.3.1. LA PERSPECTIVA MARXISTA Y LOS RITUALES COMO MEDIADORES IDEOLÓGICOS: DESDE LA MISTIFICACIÓN A LA PROTESTA SOCIAL

El presente punto aborda la perspectiva marxista de los estudios rituales. Partimos con una caracterización del materialismo histórico como paradigma teórico y como programa político. Exponemos su periodización de la historia a partir de modos de producción y mostramos el papel que le asigna a las fuerzas productivas en la dirección del cambio social. Analizamos el papel de la ideología en la teoría marxista y revisamos las diversas

acepciones que asume el término. Desde allí, nos desplazamos al campo de los estudios rituales, considerados como manifestaciones ideológicas y mecanismo de mediación. Seguimos la obra de autores que nos muestran diversas facetas de los ritos: desde su uso como mecanismos de mistificación y control social, de tendencia y formas conservadoras, hasta su empleo como mecanismos de crítica social formalmente innovadoras. La imagen emergente es la de una expresión plural, cuyo desempeño debe especificarse en cada contexto social.

Los ritos no constituyen un interés específico en la agenda de estudios del marxismo clásico. Marx y Engels no se ocuparon de un modo directo de ellos. No obstante, estos autores elaboran un marco teórico para el análisis social (el materialismo histórico) y una conceptualización específica del campo de las representaciones (la ideología) que alimentan el área de estudios rituales y constituyen un antecedente de la teoría de las mediaciones rituales. El materialismo histórico se propone como una teoría científica de la historia que explica la dinámica social a partir del desarrollo de las fuerzas productivas. En tanto tal, presenta un interés sustantivo por la evolución y transformación de la realidad social. No obstante, su perspectiva no se detiene en el conocimiento del pasado, sino se presenta como una promesa de futuro. La teoría aparece constantemente interrelacionada con una crítica y una práctica política, a la que sirve de fundamento. De allí que McLeish (1984:16) plantee que “el interés básico del marxismo sea el cambio social: su preocupación principal se encuentra en descubrir nuevos medios de transformar eficazmente las relaciones humanas”. El compromiso del marxismo con el cambio social es tanto teórico como político. En el terreno académico, propone una teoría materialista de la historia que explica los procesos de evolución y transformación de los sistemas sociales (formaciones sociales, en su nomenclatura) con un esquema determinista, fundado en los componentes económicos de la vida colectiva. En términos políticos, propugna un

programa de acción tendiente a acabar con las situaciones de alienación y explotación originadas en las desigualdades de clase que él mismo denuncia. Así, Noble (2000:77) distingue tres proposiciones que caracterizan la concepción marxista sobre la dinámica social: “el cambio como el desplegamiento de la inevitabilidad histórica”, “el cambio como un proceso revolucionario generado por las características estructurales del sistema social” y “el cambio como un propósito emancipatorio y una aspiración que buscamos como un compromiso moral”.

El materialismo histórico encuentra una de sus primeras formulaciones, aunque de un modo todavía preliminar, en *La Ideología Alemana* (Marx y Engels: 1988), cuya versión original data de 1846, pero que no fue editada sino hasta 1920. En ella, los autores plantean que el primer hecho histórico o premisa de la que debe partir la lectura de la historia es la necesidad de satisfacción de las necesidades materiales del hombre. A partir de las formas de producción de la vida material se derivan nuevas necesidades, surgen ciertas formas de organización de las relaciones sociales y políticas y se constituye conciencia como producto social. La concepción materialista de la historia supone exponer el proceso de producción material de la vida y establecer sus vínculos con las modalidades de estructura social y política en que se organiza la convivencia colectiva. De acuerdo a esta concepción, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas (conjunto de los factores que condicionan la producción) y las relaciones sociales de producción (que establecen la relación entre las personas y los procesos productivos) determinan al resto de los componentes de las formaciones sociales. En esta perspectiva, las instituciones políticas y jurídicas poseen un carácter derivado, al

igual que las diversas manifestaciones de la vida intelectual, que descansan sobre la actividad material. Por lo mismo, son consideradas de baja capacidad explicativa del comportamiento humano y se encuentran desprovistas de prioridad teórica.

Al igual que la mayoría de los investigadores sociales del siglo XIX (Comte, Spencer, Tylor, Morgan), Marx y Engels conciben a la historia en un sentido evolutivo. El criterio de periodización que proponen es el de “modo de producción”. Este término designa un tipo de unidades sociales caracterizadas por cierto grado de desarrollo de fuerzas productivas y determinadas relaciones sociales de producción. Los autores realizaron diversos intentos de sistematización de las secuencias evolutivas (en *La Ideología Alemana*, en el *Manifiesto Comunista*, en el prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*) donde distinguen las siguientes categorías que develan el hilo de la concepción materialista de la historia: a) Modo de producción primitiva, propio de las sociedades tribales, caracterizado tanto por la precariedad en el crecimiento de las fuerzas productivas como por la rudimentaria división social del trabajo y la ausencia de propiedad privada. b) Modo de producción asiático. Se especifica por un aumento de desarrollo de las fuerzas productivas y de división social del trabajo, así como por el establecimiento de la propiedad estatal. c) Modo de producción esclavista. Característico de las antiguas sociedades griega y romana, se distingue por la constitución de los derechos de la propiedad privada que se ejerce incluso sobre los hombres (esclavitud). d) Modo de producción feudal, marcado por la concentración de la propiedad de la tierra y la adscripción de la fuerza de trabajo a ésta, bajo el régimen de vasallaje. e) Modo de producción capitalista, caracterizado

por el desarrollo del comercio y la industria, la propiedad privada de los medios de producción y el trabajo asalariado. f) El modo de producción comunista, destinado a concretarse tras la superación del capitalismo y caracterizado por la propiedad colectiva de los medios de producción y la desaparición de las diferencias de clase.

Para el materialismo histórico, el principal estímulo de los procesos de transformación social se encuentra en el dinamismo de las fuerzas productivas. Su desarrollo produce desfases respecto a las relaciones sociales de producción, con las que entra en conflicto, impulsando el proceso de cambio social. Dicho en otros términos, cada modo de producción carga en su seno las contradicciones que conducen a su superación. La contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción lleva a una transformación de éstas a través de la confrontación de clases. La historia asume así un carácter dialéctico que se expresa en el enfrentamiento de los intereses materiales de los diversos sectores de la sociedad. La lucha de clases actúa como uno de los motores de la historia. Los actores en cada etapa son distintos: ciudadanos libres y esclavos, patricios y plebeyos se confrontan en la antigua Roma; el antagonismo opone a señores feudales y siervos en el medievo europeo, en la actualidad la contradicción envuelve a capitalistas y proletarios. El principio, sin embargo, es el mismo: “opresores y oprimidos estuvieron siempre enfrentados entre sí, librando una lucha ininterrumpida, en ocasiones velada, en ocasiones abierta, una lucha que finalizó en todos los casos con una transformación revolucionaria de la sociedad entera o la destrucción conjunta de las clases en lucha” (Marx y Engels: 2000:47-48). En otras palabras, desde el momento en que la división social del trabajo da lugar a un

sistema de clases, las fuerzas productivas, las relaciones sociales de producción y las formas de la conciencia entran en relaciones contradictorias, que son mediadas por la producción, principio que de acuerdo al marxismo permite comprender la totalidad del sistema.

¿Qué lugar ocupan los ritos en este entramado teórico? Ninguno, aunque probablemente Marx y Engels los considerarían comprendidos dentro su concepción de la religión como manifestación ideológica. Si pensamos en ellos como un tipo de práctica simbólica o acción comunicativa, cabe inscribirlos en el campo de la ideología. Este término designa a uno de los conceptos de más difícil delimitación en la teoría marxista. Gurvitch (1960) identifica hasta ocho usos del mismo en la obra de Marx, que coinciden sólo parcialmente. Éstos son: 1) Las ilusiones colectivas o mistificaciones, representaciones inconscientemente falsas que se forjan los hombres. 2) Las mismas ilusiones o mistificaciones cuando son conscientes. 3) Las interpretaciones de las situaciones sociales a partir de valoraciones políticas, morales, religiosas o filosóficas. 4) Las doctrinas elaboradas para la justificación de las situaciones sociales. 5) Todos los productos de la conciencia. 6) Las ciencias humanas y sociales, salvo la economía política elevada por el marxismo a un nivel objetivo. 7) El conocimiento filosófico, por su carácter partidario e imposible de verificación. 8) La religión, por su naturaleza engañosa. A ellos, suma otras cinco aproximaciones disponibles en las obras de autores neomarxistas como Sorel y Mannheim y de marxistas freudizantes como Honey. En síntesis, de acuerdo a Gurvitch, el concepto de ideología aparece “fluctuante”. Aunque no con tal profusión, otros comentaristas han apuntado diversos sentidos

con que los fundadores del marxismo emplean el término. Parekh (1982) señala que el concepto de ideología se emplea tanto como sinónimo de idealismo (la teoría que postula la prioridad y autonomía de la conciencia) como para referir al pensamiento apologético (la universalización de un punto de vista social parcial). Bryan Turner (1997) advierte, igualmente, que el término ideología asume en los escritos marxistas una caracterización dual. De una parte encontramos la tesis de la ideología dominante, según la cual la fuerza superior en el campo material es, al mismo tiempo, la fuerza preponderante en el campo intelectual. De otra, la de la ideología de clase, un sistema de representaciones que comparten los individuos que ocupan distintas posiciones en la estructura social.

Varias de estas acepciones conviven en *La Ideología Alemana* (1848), la principal obra en que Marx y Engels desarrollan teóricamente este concepto. En primer lugar, los autores emplean el término, sin definirlo, en un sentido crítico para referirse a los filósofos hegelianos, para quienes la conciencia es el factor determinante en el desarrollo de la historia. En contraposición a esta postura idealista, Marx y Engels sostienen que la conciencia es producto social e histórico que nace de las condiciones de producción y reproducción de la vida humana. La conciencia se encuentra entrelazada a la vida material, surge de la existencia concreta de los hombres: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (op. cit. 18). Ésta no tiene un desarrollo independiente ni una historia propia. La suya es la historia de los hombres abocados a las tareas productivas, de forma que al cambiar las fuerzas y relaciones de producción, al modificarse los modos de producción, se modifican

también los productos de la conciencia. Consecuentemente, no se puede destruir un sistema de representaciones a través de la crítica, es necesaria la transformación de las relaciones sociales que organizan la producción. No es la crítica, sino la revolución el camino para disolver las formas de conciencia. En su argumentación, los autores señalan que: “La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad” (op.cit.:18). De un modo implícito aparece aquí la idea de que la ideología corresponde al conjunto de los productos de la conciencia, un planteamiento que se repite en la introducción de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*:

“Al cambiar la base económica se transforma más o menos rápido la superestructura inmensa. Cuando se examinan tales transformaciones, es preciso siempre distinguir entre la transformación material (...) y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en breve, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo” (1989:7).

En segundo lugar, por lo tanto, los autores emplean la noción de ideología para referir a las formas de conciencia socialmente determinadas.

En tercer lugar, Marx y Engels atribuyen a la ideología el carácter de falsa conciencia. Dicho de otro modo, en la perspectiva marxista no sólo las ideas carecen de capacidad explicativa; los conceptos, teorías y representaciones que produce la conciencia tampoco son confiables. De allí que Ricoeur (1973), considere a Marx un exponente de la escuela de la sospecha. En palabras de los autores: “si en toda ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este proceso proviene igualmente de su proceso histórico de vida...” (op. cit. 18). La ideología corresponde, entonces, al conjunto de

representaciones ilusorias que enmascaran las condiciones reales de vida de los hombres. Así ocurre, por ejemplo, con la religión, calificada por Marx (en Marx y Engels 1979:94) como “el opio del pueblo”, considerada como la primera forma histórica de la ideología y uno de los principales modos que adopta la alienación (Morris 1995, Delgado 2001). La religión es una “conciencia invertida” (Marx y Engels 1979:93), una forma de autoengaño que gratifica con un alivio aparente, cuyas funciones son el ocultamiento, la explicación, justificación y consuelo frente a las condiciones reales de existencia de los hombres. La religión se presenta así como una de las manifestaciones que asume la alienación, en tanto el hombre sitúa fuera de sí las capacidades que le son propias. “Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo” (op. cit.:140). Ella puede compararse con la enajenación en el trabajo asalariado, donde la alienación se expresa como la objetivación del esfuerzo humano en mercancía, como el enmascaramiento del valor de la actividad del hombre bajo la forma de valor de cambio, con el que el trabajador pierde el fruto de su esfuerzo. El producto del trabajo se presenta como algo extraño, independiente del trabajador, provisto de un valor en sí mismo. Marx denomina a esto el “fetichismo de la mercancía” (2000:36). Lo mismo ocurre en la religión. En este caso, la actividad propia de la conciencia se exterioriza, cobra vida independiente de ella, “se presenta como una actividad ajena, divina o demoníaca” (1979: 141). La religión es una manifestación de la enajenación de la conciencia, pero la enajenación del trabajo es la alienación de la vida social. Ambas se encuentran unidas, en tanto la primera sirve para el ocultamiento y justificación de la segunda. De allí que Larraín (1991: 249) afirme que el concepto marxista de ideología contiene la idea de doble inversión: de la conciencia y la realidad, y

sostenga que el término se debe emplear “sólo para aquellas distorsiones que están relacionadas con el ocultamiento de la realidad contradictoria e invertida”.

En cuarto lugar, la ideología aparece como una de las formas que asume la dominación de clase. Al respecto plantean Marx y Engels (1988:43):

“Las ideas de las clases dominantes son las ideas dominantes de cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios de producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”.

De acuerdo a los autores, las ideas hegemónicas son la expresión ideal de las relaciones materiales de dominación. La ideología es, entonces, una forma de mistificación por la que la clase en el poder impone una visión del mundo que legitima sus intereses y justifica el orden social. En tanto tal, la ideología opera como un instrumento de control social o como un mecanismo de integración en la estructura general de explotación. En quinto lugar, la ideología refiere a las formas de conciencia de clase. Esta concepción se encuentra expuesta en el prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y resulta una extensión lógica de las premisas del materialismo histórico, según el cual el ser social determina la conciencia. Las distintas posiciones en la estructura de clases generan diversos sistemas de representaciones que expresan los intereses de cada grupo dentro de sistema de relaciones sociales.

La elaboración teórica de Marx y Engels en torno al concepto de ideología resulta polifacética y ha dado lugar, igualmente, a una recepción diversa en las distintas

escuelas de pensamiento marxista. Según Larraín (1991), se pueden distinguir dos grandes tendencias conceptuales en el campo. Una considera a la ideología como la totalidad de las formas de conciencia social (representada por Luckacs). La otra, como las ideas políticas relacionadas con los intereses de clase (encarnada en la obra de Lenin). El desarrollo de la primera se debe a que el concepto pasa a las siguientes generaciones de marxistas, fundamentalmente, a través de la lectura de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en cuyo prólogo el concepto se usa de manera general, aludiendo al conjunto de las formas de pensamiento socialmente determinadas. Por esta vía, el concepto de ideología se introduce y, en cierta medida, adelanta a la sociología del conocimiento. La Ideología Alemana, donde se desarrolla la concepción de la ideología como falsa conciencia, permanece inédita hasta la segunda década del siglo XX. La segunda de las acepciones se debe a la lectura de Lenin, que utiliza el concepto para referirse a los conflictos políticos en Europa a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Así, la ideología deviene en la conciencia política ligada a los intereses de clase. Uno de los puntos sometidos a revisión teórica, desde Gramsci a la Escuela de los Estudios Culturales Británicos, es el carácter secundario, puramente derivado de la ideología. Gramsci, por ejemplo, considera al campo de la cultura como uno de los terrenos fundamentales en los que se debe dar la lucha para el acceso al poder. Esto ha supuesto una relectura de Marx y una revisión del principio del determinismo infraestructural, el que ha tendido a sobreestimarse.

El propio Engels ha reparado en su responsabilidad y la de Marx en exagerar el peso del aspecto económico:

“Marx y yo somos en parte responsables de que autores más jóvenes den a veces al aspecto económico más importancia de la que corresponde. Pero nosotros teníamos que insistir en este principio básico en oposición a nuestros adversarios que negaban su validez, y no siempre tuvimos ni tiempo, ni espacio ni oportunidad para dar a los otros elementos implicados en la interacción todo el peso que les correspondía. Ahora bien, cuando se trataba de presentar un fragmento de la historia, dicho de otro modo, cuando nos enfrentábamos a la aplicación práctica, la cosa era diferente y no había error posible” (en Harris 1999:213).

Para el materialismo histórico –continúa Engels– “el elemento determinante de la historia es en último extremo la producción y reproducción de la vida material”, pero esto no significa que sea el único determinante.

“La situación económica es la base, pero los varios elementos de la superestructura –formas políticas de lucha de clase y sus consecuencias, constituciones establecidas por la clase victoriosa después de su triunfo, formas de ley, y luego incluso el reflejo de todas estas luchas reales en las conciencias de los combatientes: teorías políticas, legales, filosóficas, ideas religiosas y su desarrollo ulterior en sistemas de dogmas– todo esto ejerce su influencia sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos prepondera en la determinación de sus formas” (Engels citado en Harris 1999:213).

La recepción del marxismo en el campo de las ciencias de la comunicación trabaja sobre la base de la dialéctica entre infraestructura y superestructura, es decir, de la interrelación entre los fenómenos materiales e ideológicos.

En este marco, los ritos pueden ser considerados manifestaciones ideológicas que actúan bien como mecanismos de mistificación, bien como expresiones ideológicas de los intereses de clase. El estudio de Maurice Bloch, *From Blessing to Violence* (1986), constituye un ejemplo clásico de la primera de estas modalidades, donde la ideología es un medio de control social. En este estudio de caso, histórico y etnográfico, Bloch analiza el ritual de circuncisión entre los Merina de Madagascar. Se trata de un rito comunitario, donde los niños de entre uno y dos

años de edad son simbólicamente dominados por los antepasados, representados en los mayores del grupo. De este modo el niño nace al mundo de los ancestros. El ritual contempla una serie de acciones que imponen el uso de la violencia y niegan el valor de la sexualidad, el nacimiento, el papel de la mujer y de la naturaleza, para afirmar la existencia de un mundo trascendente, más allá de la vida. Por medio de estas acciones, los ancestros -personificados en los mayores- no sólo poseen a un nuevo miembro, sino renuevan su dominación sobre el conjunto de los integrantes de la comunidad. A cambio, obtienen como gratificación la participación en el mundo eterno de los antepasados. De acuerdo a Bloch (1986:189), se desarrollan así dos proposiciones contenidas en éste como en todos los ritos: “1) La creatividad no es producto de la acción humana, sino se debe a la fuerza trascendental y 2) este hecho legitima la conquista violenta de los inferiores por los superiores quienes son más cercanos a los ancestros trascendentales”. El autor señala que, así como la ideología del capitalismo defiende la legitimidad de la subordinación de los trabajadores a los propietarios de los medios de producción, la ideología de la circuncisión legitima el poder de los mayores. El capitalismo devalúa el papel del trabajo en el proceso de producción, para asignarle el papel creador a “una fuerza sobrenatural fetichizada”: el capital (op cit 176). En el rito de circuncisión, de un modo similar, se asigna la capacidad creadora a los ancestros, sobre la base de la negación de las capacidades humanas.

El estudio de Bloch reconstruye el desarrollo del ritual en un período de cerca de doscientos años (1780-1970), durante el cual se muestra sorprendentemente estable desde el punto de vista formal. Durante este tiempo se producen importantes cambios sociopolíticos que incluyen la emergencia de la monarquía y

la extensión del estado burocrático, el surgimiento de movimientos milenaristas contrarios a la corona, la colonización francesa, el desarrollo de un movimiento de resistencia nacionalista, el restablecimiento de la independencia y el desarrollo de contradicciones entre el campesinado y la burguesía urbana. El rito, en tanto, se mantiene estable, y aunque asume funciones diferentes durante los diversos períodos, éstas siempre responden a la legitimación del poder. El rol de representación de los ancestros es desempeñado alternativamente por los jefes tradicionales, la figura del rey, los administradores gubernamentales, los líderes de la revuelta contra la burguesía urbana. Según Bloch, esta capacidad de servir a diversos modelos políticos se debe a las características de la comunicación ritual. Ésta se distingue por la fijeza en la articulación de los elementos, lo que le resta fuerza proposicional y capacidad de argumentación. El rito supone unos modos de enunciación recurrentes y unos contenidos delimitados y preestablecidos. Esto disminuye –no elimina, pero restringe– las posibilidades de formular proposiciones, que son siempre vagas y generales. Esta vaguedad contribuye a su uso en diversas situaciones. Su adaptabilidad en el plano funcional le permite la perpetuación formal, de unos actos que se repiten sin importar las circunstancias del tiempo y del lugar. Los mismos procedimientos se reiteran, se reproducen las fórmulas y canciones, como si se tratase de una ocurrencia única, perteneciente a un orden incambiable, situado fuera del tiempo, que siempre ha existido y siempre fuera a existir. Su persistencia y reiteración son mecanismos de supresión de la temporalidad que nos conducen a otro mundo, construido sobre la base de la negación del mundo cotidiano del sentido común.

El planteamiento de Bloch explica bien la función mistificadora de ritual, donde la acción simbólica se orienta a la reproducción del orden social y es un mecanismo de control. Su estudio, no obstante, no aborda las funciones pragmáticas de los ritos, cuando la acción se dirige a la transformación y manejo por parte de los individuos, de los elementos del entorno. Godelier (2000) nos ofrece el intento de formulación de una teoría de la ideología, a partir de la religión, en el que se destacan estos aspectos productivos del ritual. Para comprender la génesis de las ideologías, el autor plantea la necesidad de remontarnos a las sociedades precapitalistas. Éstas se caracterizan por un bajo grado de desarrollo de las fuerzas productivas, un precario nivel de diferenciación social, un conocimiento insuficiente y baja capacidad de control de los elementos del entorno. En ellas, la naturaleza se le presenta al hombre como una realidad misteriosa superior en su poder a las capacidades humanas y de la sociedad. En la necesidad de comprensión del mundo circundante se encontraría el motor de las ideologías religiosas. Para explicar las fuerzas y elementos configuradores de su hábitat, el intelecto primitivo acude al principio de la analogía, atribuyéndole a los fenómenos naturales rasgos humanos. El universo se personifica en la producción imaginaria del pensamiento analógico, que lo puebla de seres extraordinarios, dotados de conciencia y voluntad, a semejanza de los hombres. En la medida que la sociedad evoluciona, producto de un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y un aumento de la jerarquización social, el pensamiento religioso se aboca a la divinización de las propias relaciones sociales, oscureciendo la naturaleza de éstas. Los principios organizativos de la propia sociedad aparecen como extraños, exteriores a sí mismos, asumen un halo místico.

Así, de acuerdo a Godelier, la conciencia mítica religiosa posee dos componentes, que constituyen tanto condiciones para su génesis como elementos de su contenido. El primero de ellos es el efecto sobre la conciencia que tienen las relaciones con la naturaleza y las relaciones sociales, en el marco de un débil desarrollo de las fuerzas productivas. El segundo es el efecto de la conciencia sobre sí misma, por la aplicación de los elementos de la propia experiencia a la explicación de las relaciones sociales o con la naturaleza. En la intersección entre ambos se producen la forma y los contenidos de la religión, expuestos en los mitos y ritos. La ideología religiosa presenta un doble carácter desde su constitución y se manifiesta igualmente de un modo dual. Por una parte, asume una vocación teórica y se propone como un medio de conocimiento para explicar la realidad. Como dice el autor (2000:335): intenta “dar cuenta del encadenamiento de causas y efectos que fundamenta el orden de las cosas”, como posteriormente lo hará la ciencia. Por otra parte, expone una orientación práctica y se promueve como un modo de actuar sobre el mundo a través de la oración, el ritual y la magia. La religión no sólo constituye una falsa conciencia, sino una forma de acción social frente a las condiciones reales del mundo. Es doctrinaria y técnica a la vez. Expuesto en nuestra perspectiva, la ideología es un sistema de mediación: un modelo de la realidad externa que modela el comportamiento. En este sentido podemos decir con Martín Serrano (1977) que las ideologías son mediadoras entre el campo de las referencias (los objetos que se presentan a la conciencia) y la acción.

Las mediaciones que los rituales realizan pueden resultar mistificadoras, pero también adoptar la forma de protesta social. Aunque no desde perspectivas estrictamente marxistas, pero sí influidas o convergentes con él, diversos investigadores han abordado las manifestaciones religiosas como ideología de clase. Es el caso de Worsley (1980)⁹, en su investigación de los movimientos milenaristas, que se caracterizan por sus promesas de reinstauración de un pasado idealizado; de Lanternari (1965) y su análisis de los movimientos proféticos, portadores de mensajes de salvación y promesas de redención de los sufrientes; y Pereira de Queiroz (1978) con su estudio de los movimientos mesiánicos que proclaman o anuncian la llegada de un mensajero divino que establecerá en la tierra el reino de los cielos. De acuerdo a Worsley (1980: 313), los movimientos milenaristas son “una religión de las clases bajas”. Como sistema de creencias, el milenarismo puede manifestarse en otras clases sociales, pero no se transforman en movimientos socialmente significativos si no alcanzan a las masas. En este sentido, el autor plantea que “los movimientos milenaristas que han sido históricamente importantes son movimientos de desheredados” (1980:49). La condición básica para su desarrollo es una situación de descontento frente a las relaciones sociales existentes y el deseo de una vida feliz. En tanto, según Pereira de Queiroz¹⁰, las crisis sociales, producto de una desorganización interna o resultado del cambio cultural, son el campo abonado en el que surgen los movimientos mesiánicos. Los elementos que constituyen a éstos son: una colectividad disconforme u oprimida, la esperanza en la llegada de un salvador

⁹ Bloch (1985:145) afirma que este trabajo es el más claramente influenciado por las ideas marxistas, que cualquier otro de los escritos previamente en la antropología británica.

¹⁰ Aunque la autora ,en términos estrictos, no es marxista, su análisis de las ideologías religiosas otorga prioridad a los aspectos infraestructurales y estructurales, como destaca Bastide (1978) y constituye una contribución al estudio de las ideologías de clase.

divino y la creencia en un paraíso que es, a la vez, sagrado y profano. La lectura que ofrece Lanternari es coincidente en estos puntos. Las situaciones de sometimiento y dominación son el caldo de cultivo de los cultos proféticos a los que califica como “movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos”¹¹.

Un elemento común en estas expresiones es la existencia de líderes carismáticos –mesías o profetas–. Si bien el rol de éstos es importante, deben darse unas especiales condiciones económicas y políticas para que el movimiento prospere. Los seguidores seleccionan a un líder que expresa y representa sus aspiraciones. Es importante destacar que la promesa que ofrecen estos movimientos religiosos no es la salvación individual, sino colectiva. Su función es la de unir a las comunidades o a los pueblos en torno a las expectativas de liberación y las esperanzas de un futuro promisorio. Ellos, no obstante, pueden presentarse bajo diversas modalidades. Pueden ser reformistas, orientados al perfeccionamiento del sistema social, o revolucionarios, encaminados a la transformación y/o sustitución del mismo. Pueden ser pasivos, en tanto promueven el alejamiento del mundo al que critican, o activos, cuando comprometen a sus miembros en la conquista de las promesas a través del cambio social. Los movimientos religiosos pueden ser tradicionalistas, en el sentido de promover la recuperación de formas expresivas perdidas o en proceso de desaparición por las situaciones de choque cultural. También pueden ser sincréticos, creando una síntesis originaria resultante de la fusión de elementos propios y ajenos, tomados de las culturas o grupos dominantes, o pueden asumir un carácter renovador y

¹¹ La cita corresponde al título de la obra de Lanternari, de obvias resonancias marxistas.

fundar nuevas formas de culto. Muchas veces los movimientos milenaristas, mesiánicos o proféticos surgen como respuesta a la situación de desestructuración por el choque cultural con sociedades colonizadoras. En este marco, no sólo se desarticulan las relaciones sociales tradicionales, sino se pone en duda la validez de las formas culturales establecidas. Los cultos operan en contextos socioculturales donde se han establecido nuevas instituciones y se han incorporado costumbres y modalidades expresivas. Como apunta Worsley (1980:331), parafraseando a Firth, muchas veces los movimientos religiosos “son intentos de resolver los nuevos problemas que plantea la estructura colonial de la sociedad y no una mera regresión al pasado”. De allí que sus ritos no sean necesariamente tradicionalistas, en términos formales, como el ritual de circuncisión que analizaba Bloch. Por el contrario, ellos se suelen presentar como una síntesis original de retazos del pasado y préstamos de elementos foráneos tomados del presente, promoviendo una nueva moralidad.

La relación entre los procesos de cambio social y las mutaciones ideológicas también ha sido abordada por Taussig (1984), desde una perspectiva marxista simbólica que concilia el enfoque de la economía política y la antropología interpretativa. Este autor analiza el desarrollo de las creencias y rituales en torno a la figura del diablo entre obreros agrícolas colombianos y mineros bolivianos, coincidente con los procesos de proletarización. El demonio aparece aquí como una figura ambigua, invocada para propiciar el crecimiento de la productividad, proveedora de favores materiales inmediatos, pero que en el largo plazo conduce a la muerte y la ruina. Mientras Dios y los espíritus de la naturaleza representan el

ethos del modo de producción campesino, el diablo es la encarnación simbólica del modo de producción capitalista. En el marco del primero, la figura maligna se encuentra asociada a la infertilidad de la tierra; en el segundo a la productividad y la riqueza. De acuerdo al autor, el diablo viene a ser un mediador simbólico entre las creencias tradicionales y la situación de explotación capitalista. En el caso de los mineros bolivianos, éste se manifiesta en la figura del Tío, representado durante la conquista como un inquisidor, para asumir en el presente siglo la figura de un gringo grotesco con sombrero de cowboy. Taussig plantea que él constituye una forma de crítica y resistencia simbólica a los nuevos modos de producción, en los que la riqueza engendra la muerte. Como corolario de éste y los anteriores análisis, podemos decir con Worsley (1980:334) que las ideologías religiosas –y con ellas los ritos– **pueden ser tanto socialmente conservadoras como revolucionarias, dependiendo de los intereses sociales a los que sirvan.** A ello cabe agregar que las ideologías religiosas tampoco tienen por qué ser intrínsecamente tradicionalistas en términos formales, ni necesariamente innovadoras y que **la forma que ellos asumen depende de las condiciones sociales en las que se desarrollan.**

2.3.2. DESDE EL INTELLECTUALISMO AL COGNITIVISMO: LAS MEDIACIONES COGNITIVAS DE LOS RITOS

A continuación nos introducimos al campo de la mediación cognitiva de los ritos desde la tradición intelectualista. Reseñamos las investigaciones de Tylor y Frazer que nos muestran el desarrollo de la magia y la religión como resultado de los esfuerzos intelectivos del hombre para explicarse los fenómenos de su experiencia. Las prácticas rituales se presentan aquí como acciones consistentes con los presupuestos cognoscitivos, que muestran preeminencia sobre los conductuales. La mediación ritual se perfila como la proyección de

la teoría sobre la acción social. Seguimos el derrotero de esta perspectiva en los planteamientos neointelectualistas de Horton, donde la magia y la religión presentan un estatuto teórico. El autor apunta la inversión de los procedimientos de trabajo del ritual en relación a aquéllas. Mientras las teorías proveen de principios abstractos para dar sentido a lo concreto, los rituales proporcionan una experiencia que saca al hombre de lo concreto para aproximarlos a lo abstracto. Expuesto en otros términos, los ritos actualizan las representaciones sagradas.

Una de las ideas que recorre el campo de los estudios rituales, desde el intelectualismo al cognitivism, pasando por el estructuralismo, es que los ritos expresan los modelos de conocimiento. Los ritos han sido sucesivamente considerados como la proyección de las formas de pensamiento, el reflejo de las estructuras cognitivas, un ámbito de operación de los procesos cognoscitivos. Tras estas diversas posturas se expresa, con variados grados de nitidez, la idea que los ritos actúan como mediadores cognitivos que reproducen y validan los modelos sociales de conocimiento. Los rituales median entre los esquemas cognoscitivos y el ámbito de las referencias o entorno. Su acción se desarrolla dentro de un marco noético y sistemas de valores a los que aluden y/o substancializan a través de la ejecución o –como hemos dicho– actualizan las representaciones colectivas a través de sus textos. El germen de esta proposición puede ser rastreado hasta la antropología evolucionista decimonónica, entre cuyos méritos –como apunta Wallace (1966)– se encuentra el haber reconocido a las religiones como productos cognitivos, nacidos de los esfuerzos del intelecto primitivo por comprender los fenómenos naturales. Esta perspectiva ha sido denominada como intelectualista (Evans Pritchard 1975) por abordar fenómenos mágico-religiosos como manifestaciones de las capacidades racionales del hombre en busca de conocimientos. Aunque los autores que se inscriben en esta línea no dudan en calificar a la magia y la religión como engaños, errores o intentos fallidos de la

razón, se les reconoce su valor como expresiones de los diversos estadios de desarrollo cognitivo del hombre.

Entre los más conspicuos representantes del intelectualismo se encuentra sir Edward Burnett Tylor (1977,1981) considerado uno de los fundadores de la etnología británica. En el primer tomo de su libro más importante, titulado *Cultura Primitiva* (1977), presenta un esquema evolutivo del desarrollo de la cultura, desde el salvajismo, pasando por la barbarie, para llegar a la civilización. De acuerdo a él, la historia de la humanidad muestra un carácter progresivo como expresión de la capacidad de autoperfeccionamiento del intelecto humano. Entre las manifestaciones que corresponden a las fases más primitivas de la cultura se encuentra la magia. Se trata de una práctica sustentada en la analogía, el simbolismo y la asociación de ideas, considerada -esta última- como “una facultad que radica en el fundamento mismo de la razón humana” (1977:122). Su error consiste en tomar las relaciones ideales por reales. Al respecto nos dice el autor:

“El hombre, todavía en una baja situación intelectual, tras haber llegado a asociar en el pensamiento aquellas cosas que por experiencia sabe que están relacionadas en la realidad, procedió erróneamente a invertir esta acción, concluyendo que la asociación en el pensamiento debe implicar en la realidad una relación semejante” (ibid).

Por esta vía el hombre primitivo intenta anticipar, evitar o producir acontecimientos. Su carácter es equívoco, pero no fraudulento: “En realidad es un sistema filosófico sincero, pero engañoso, desarrollado por la inteligencia humana mediante procesos que todavía son inteligibles para nosotros” (1977:139). Dicho de otro modo, se trata de una práctica fundada en la actividad intelectual, provista de fundamentos racionales.

Otro tanto sucede con la religión. Para Tylor la definición mínima de ésta es la “creencia en seres espirituales”, lo que recibe el nombre de animismo. Su doctrina se descompone en dos grandes principios: la convicción en la vida del alma después de la muerte y la fe en la existencia de diversos espíritus que tienen el poder de intervenir en la vida del hombre y ocupan una escala ascendente hasta alcanzar el nivel de los dioses. De acuerdo a Tylor, el animismo constituye una religión natural, constituida “por los simples principios de la razón, perfeccionados por la reflexión y la experiencia” (1981:401). Ésta habría surgido como un esfuerzo del intelecto para dar respuesta a problemas como los de la muerte, el sueño, la enajenación y la enfermedad. Así, el animismo tendría un carácter filosófico y sus proposiciones serían enunciados teóricos: “La primitiva teoría animista de la vitalidad, al considerar las funciones de la vida como causadas por el alma, ofrece a la mente salvaje una explicación de las diversas condiciones corporales y mentales” (1981:37). Si la doctrina es la teoría, el culto es la práctica surgida como extensión lógica de sus presupuestos. En palabras de este autor, los ritos

“en parte, son realizaciones expresivas y simbólicas, la exposición dramática del pensamiento religioso, el gesto-lenguaje de la teología. En parte, son medios de comunicación con los seres espirituales y de influencia sobre ellos, y, en cuanto tales, su finalidad es tan directamente práctica como la de cualquier proceso químico o mecánico, porque la doctrina y el culto se relacionan entre sí como la teoría y la práctica” (1981:13).

Estas ideas serán retomadas por Frazer en su obra *La Rama Dorada* (1994), donde indaga sobre la naturaleza y orígenes de la magia y religión. La magia es considerada por este autor “una hermana bastarda de la ciencia”, basada en la incorrecta aplicación del principio de asociación de ideas. Al igual que ésta, la

magia opera bajo los supuestos de un universo determinista, regido por leyes causales universales que el mago cree conocer. Los principios intelectuales que le sirven de fundamento son dos: “que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a las causas y, segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a la distancia” (1994:33-34). De ellos derivan las leyes de la semejanza y del contacto, que organizan el funcionamiento de la magia homeopática y contaminante, respectivamente. Ambas se encuentran comprendidas bajo la denominación genérica de magia simpatética, que alude a las atracciones secretas y las simpatías ocultas entre las cosas que se originan en la asociación de ideas. Consecuentemente, la actitud del mago expresa la confianza de aquel que conoce las claves que controlan el universo. Por el contrario, la religión supone la creencia en seres sobrehumanos que tienen poder sobre la tierra, cuyo favor es posible atraer a través de los comportamientos adecuados. En esta perspectiva, el mundo aparece controlado por la voluntad de éstos, se encuentra sometido a sus caprichos, volviéndose más elástico y azaroso para los humanos, que ahora dependen de la benevolencia de los dioses. A diferencia de la certidumbre del mago, la actitud del religioso será de subordinación, temor y súplica frente al poder de los seres que intenta conciliar. De allí que la religión no implique sólo las creencias sino también, y necesariamente, prácticas destinadas a complacer a las divinidades y atraer su ayuda y protección. En la perspectiva de Frazer los ritos aparecen, otra vez, como la extensión en la acción de los sistemas de creencias y un campo de aplicación de los principios intelectivos.

Skorupski (1983: 2-13) resume el programa de investigación intelectualista en cuatro preguntas básicas, cuyas respuestas corresponden a cuatro fases explicativas provistas por la teoría. Sus enunciados son los que siguen: 1) Por qué las personas de las culturas tradicionales emprenden acciones mágicas y religiosas. La respuesta destaca que se trata de conductas racionales para sus ejecutores, consideradas como los medios adecuados para la consecución de sus fines. La magia aparece como un instrumento propicio para el resguardo de la salud, asegurar la fertilidad de las cosechas, proveer una caza abundante y controlar el bienestar espiritual propio y ajeno. La religión es el procedimiento para conciliar a los seres espirituales cuya intervención influye favorable o desfavorablemente en la suerte de los hombres. 2) Por qué son aceptadas estas creencias. Porque quienes confían en ellas se han formado en culturas donde éstas se encuentran socialmente legitimadas e institucionalizadas. 3) ¿Por qué siguen siendo sostenidas estas creencias? Por la existencia de tendencias actitudinales y mecanismos estructurales que bloquean su falsificación. 4) Por último, ¿cómo se han originado en primer lugar? Por la necesidad de comprender y controlar el medio ambiente natural, función que ellas satisfacen. Según Skorupski, las fases 1 a la 3 del programa intelectualista enfatizan las relaciones sincrónicas que aseguran la reproducción de los sistemas cognoscitivos, en tanto la 4 abre las puertas al análisis diacrónico y el seguimiento de la evolución de los sistemas de ideas. Su desarrollo se expresa como la progresión de las capacidades de conocimiento humanas. Así, la estructura lógica del programa intelectualista destaca la preeminencia de los componentes cognitivos sobre los conductuales, de modo que el término clave en la articulación de esta perspectiva es el de “teoría”.

Los rituales vienen a ser la aplicación de los principios intelectivos, que organizan la comprensión de la realidad.

Estos planteamientos serán desarrollados en el siglo XX por la corriente neointelectualista, representada en el trabajo de Horton (1972, 1991), quien destaca las semejanzas entre el pensamiento tradicional africano y la racionalidad occidental moderna. Para este autor, la magia y la religión del mundo tradicional constituyen construcciones teóricas como las de la ciencia. Ambas modalidades de pensamiento tienen pretensiones explicativas y predictivas; las dos proporcionan esquemas interpretativos que permiten reducir la diversidad y complejidad a unos principios de orden subyacente; una y otra coinciden en la superación de la lógica causal proporcionada por el sentido común, ambas realizan operaciones de abstracción, análisis y reintegración. De allí la proposición de Horton de que “El hombre ritual en África es una subespecie del hombre constructor de teorías” (1972:354). En él encontramos la aplicación del pensamiento para la explicación e intervención en los problemas del mundo cotidiano. No obstante, Horton reconoce que los ritos no se restringen a la dimensión intelectual, sino incluyen la experiencia de comunión, que “tiende a sacar a la gente fuera de la rutina de la experiencia tangible y visible”, envolviéndola en una intensa relación con los seres sobrenaturales. En este sentido, el rito “mueve al pensamiento en una dirección opuesta al aspecto explicativo, que comienza en el terreno de los seres inobservables y trae a éste sobre las cosas visibles y tangibles” (1972: 358). La acción ritual implicaría la interacción entre estos dos aspectos formalmente opuestos, pero entrelazados en

un doble movimiento de trascendencia del orden tangible y regreso a él, revalidando los esquemas explicativos que le dan sentido.

2.3.2.1. EL ESTRUCTURALISMO DE LÉVI-STRAUSS Y LAS MEDIACIONES OPERANTES DE LA MENTE

El siguiente punto aborda el análisis del ritual desde la teoría estructuralista de Lévi-Strauss. A este propósito, caracteriza sus principios orientadores y expone su programa de investigación, orientado a explicitar la gramática del pensamiento y develar la estructura de la mente. Seguimos la aplicación de éste en las principales obras del autor, desde las *Estructuras Elementales del Parentesco* a las *Mitológicas*. En estas últimas, examina el papel del ritual como mecanismo de expresión de las mitologías y sistema de comunicación destinado a superar las discontinuidades de la experiencia que impone el pensamiento.

La perspectiva estructuralista, asociada a la obra de Lévi-Strauss, coincide con el intelectualismo en su consideración de los ritos como expresiones de la actividad cognitiva. No obstante, a diferencia de éste, no los evalúa como la extensión lógica de los sistemas de creencias, sino como la proyección de los principios que gobiernan al intelecto. Mientras el intelectualismo asume las creencias mágicas y religiosas como teorías explicativas y las valora en términos literales, el estructuralismo no se interesa por su contenido, sino por sus propiedades formales. De acuerdo a Lévi-Strauss, los fenómenos sociales manifiestan, de un modo subyacente, las estructuras de la mente, cuyo sustrato –finalmente– es cerebral. Su programa de investigación se orienta a descubrir los principios cognitivos que se expresan de forma latente en las costumbres e instituciones; dicho de otro modo, se propone especificar la gramática del pensamiento que moldea a la cultura. Para ello emplea los principios metodológicos de la lingüística estructural, particularmente la fonología, a la que considera una ciencia social ejemplar (1995). Entre las características que destaca de ésta se encuentran: 1) la focalización del

análisis en la “infraestructura inconsciente” de los fenómenos lingüísticos, 2) la introducción de la noción de sistema, que supone la búsqueda de las relaciones entre los términos, 3) la puesta en evidencia de sistemas fonológicos concretos y la descripción de su estructura, 4) la búsqueda de leyes generales por la vía de la inducción o deducidos lógicamente. En la perspectiva de Lévi-Strauss, los fenómenos sociales no sólo pueden ser tratados en términos lingüísticos, sino la cultura se perfila como un conjunto de sistemas semiológicos. En su opinión, el lenguaje es “el fenómeno cultural por excelencia”, al que califica como “la más perfecta de todas las manifestaciones de orden cultural que forman, de alguna manera, sistemas” (Lévi-Strauss 1968: 134). Por lo mismo, plantea que “si queremos comprender qué es lo que son el arte, la religión o el derecho y , quizás inclusive la cocina o las reglas de cortesía, habrá que concebirlos como códigos formados por signos articulados, conforme al modelo de la comunicación lingüística” (ibid). Su perspectiva se inscribe en una tradición inaugurada por Saussure (1986) que prioriza los análisis sincrónicos frente a los diacrónicos. Por lo mismo, sus trabajos se preocupan mucho más de las transformaciones (variantes de las unidades estructurales) que de las dinámicas del cambio social.

La aplicación de este programa la encontramos por primera vez en *Las Estructuras Elementales del Parentesco* (1981). En este trabajo nos muestra cómo las relaciones de parentesco constituyen sistemas, cuyas formas responden a estructuras inconscientes. La infinidad de modalidades que asume el matrimonio y las relaciones familiares se reducen, finalmente, a unas cuantas reglas basadas en el intercambio recíproco de mujeres. La prohibición del incesto, que restringe el

acceso sexual a las hembras del propio grupo, aparece así como un principio vinculante, que conduce a la circulación de las mujeres y permite el establecimiento de lazos sociales. En este sentido, la “exogamia y el lenguaje tienen la misma función fundamental: la comunicación con los demás y la integración del grupo” (1981: 571). De allí que, según Lévi-Strauss, lingüistas y sociólogos no sólo compartan el método, “sino se dedican al mismo objeto” (op.cit.). Las siguientes obras del autor: *El Totemismo en la Actualidad* (1997) y *El Pensamiento Salvaje* (1970) exploran las estructuras subyacentes del pensamiento primitivo. El primero de estos libros aborda críticamente el totemismo, al que califica de ilusión. Este término se ha empleado largamente en la literatura etnológica (Smith, Durkheim, Radcliffe-Brown) para designar los sistemas religiosos que vinculan especies animales y los grupos sociales. Para Lévi-Strauss, en cambio, el totemismo es una ilusión nacida de la confusión de dos problemas distintos. De una parte, las diversas concepciones sobre la relación entre el hombre y la naturaleza, manifiesta en la tendencia de éste a identificarse con especies animales y vegetales. De otra, la denominación de los grupos de parentesco, que puede realizarse con términos que identifiquen animales o cualquier otra cosa. El llamado totemismo viene a ser la “coincidencia entre ambos órdenes” (1997:23), pero no constituye una institución generalizable o un tipo de religión. Se trata, más bien, de la homología entre los términos de dos series de clasificación discontinuas: “el supuesto totemismo no hace sino expresar a su manera –o diríamos hoy por medio de un código particular– correlaciones y oposiciones que pueden ser formalizadas de otra forma” (1997:130). El principio básico a partir del que se constituyen estas clasificaciones es la asociación entre términos opuestos. Esta oposición o unión de los contrarios

expresa los contornos de la “lógica original, suerte de común denominador de todo el pensamiento” (op.cit.:132), construida sobre la disyunción binaria. Este planteamiento es retomado en el *El Pensamiento Salvaje*, donde las clasificaciones primitivas, el pensamiento mítico, las categorías totémicas, los objetos y prácticas simbólicas son analizadas como sistemas de transformaciones de las estructuras cognitivas subyacentes. De acuerdo al autor, la razón humana posee una naturaleza dialéctica, expresa en la construcción de las unidades distintivas por la oposición de parejas contrastantes. La mente aparece así como mediadora entre la naturaleza y la cultura: “...creemos que entre la praxis y las prácticas se intercala siempre un mediador, que es el esquema conceptual...” (1970: 193), sostiene.

La última etapa de su itinerario intelectual lo constituye su monumental tetralogía, las *Mitológicas*, donde escudriña las lógicas del mito, un nuevo paso en su intento de esclarecer los modos de operación del espíritu humano. Si bien, en su obra, el análisis de los ritos no ocupa un lugar destacado ni da lugar a libros específicos, éstos aparecen referidos de un modo persistente a través de ella como espacios de manifestación de una mitología implícita. Los ritos constituyen un lugar donde se proyectan o evocan mitos en forma consistente o fragmentaria, es decir, donde se expresan “creencias y representaciones que participan de una filosofía natural a igual título que los mitos” (1997b :604). Así lo dice al término de *El Hombre Desnudo*, que cierra la serie de las *Mitológicas*, donde plantea que para indagar la naturaleza del ritual es necesario despojarlo de sus componentes míticos. Por la vía de la exclusión de sus elementos conceptuales intenta alcanzar la esencia de los ritos, o el rito en estado puro. “¿Cómo se definirá entonces el

ritual? Se dirá que consiste en palabras proferidas, gestos hechos, objetos manipulados independientemente de toda glosa o exégesis permitida o atraída por estos tres géneros de actividad”, porque las interpretaciones “no participan del ritual mismo sino de la mitología implícita” (1997b: 606). El ritual aparece así como un comportamiento puramente formal, desprovisto del lenguaje, compuesto de gestos, la manipulación de objetos y palabras vacías: “palabras ininteligibles para el vulgo, o procedentes de un lengua arcaica que ya nadie entendiera, o hasta fórmulas despojadas de significación intrínseca como tantas veces se hallan en la magia”. Lo propio de los gestos y los objetos rituales es que ellos están en lugar de las palabras, connotando complejos sistemas de representaciones. Su uso parece ser uno de los modos en que los ritos se resisten al lenguaje. No obstante, Lévi-Strauss debe reconocer que los ritos hacen un uso extenso de manifestaciones discursivas a las que propone analizar, al igual que a los gestos y los objetos, no por lo que dicen, sino “cómo lo dicen”. Unos y otros, según el autor, se caracterizan por recurrir constantemente a dos procedimientos: fragmentación y repetición. De una parte, vemos la multiplicación de los valores discriminadores en el uso de gestos y objetos; de otra, la repetición insistente de gestos y expresiones. Así, el ritual constituye un intento por restablecer lo continuo a partir de lo discontinuo, invirtiendo el camino establecido por el pensamiento mítico. En palabras de Lévi-Strauss:

“...en tanto el mito da resueltamente la espalda a lo continuo para cortar o desarticular el mundo por medio de distinciones, de contrastes y oposiciones, el rito sigue su curso inverso: partiendo de unidades discretas que les son impuestas por esta conceptualización previa de lo real, corre en pos de lo continuo y procura alcanzarlo, por mucho que la ruptura inicial impuesta por el pensamiento mítico haga imposible la tarea por siempre” (1997b: 614).

El rito es un intento de restablecer la unidad de la experiencia a los sistemas de representación de carácter discontinuo. Así, los ritos conmemorativos o históricos transportan el pasado al presente a través de la recreación de los tiempos míticos. En tanto, los ritos fúnebres llevan el presente al pasado, al permitir el reencuentro de los difuntos con los espíritus antecesores. “Se ve pues que el sistema del ritual tiene como función superar e integrar tres oposiciones: la de la diacronía y la de la sincronía; la de los caracteres periódicos y aperiódicos que pueden presentar la una y la otra, la del tiempo irreversible y la del tiempo reversible...” (1970:343-344).

En este sentido, dice Lévi-Strauss: “El ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de la vida” (1997b: 615). Su carácter no es de naturaleza afectiva, ni surge de la ansiedad frente a las contingencias existenciales, sino es el resultado de una tensión epistemológica. Según Lévi-Strauss, si bien no es incorrecto sostener que los ritos actualicen las categorías por medio de las que el hombre percibe la realidad, al menos resulta impreciso, porque el ritual no crea estos constructos “y más bien se dedica, sino a renegar de ellos, cuando menos a obliterar temporalmente tales distinciones y oposiciones que dictan, haciendo aparecer entre éstas toda suerte de ambigüedades, de componendas y de transiciones” (1997b: 614). Así ocurre, por ejemplo, con el sacrificio en relación a las categorías totémicas (1970). Mientras el totemismo es un sistema de clasificaciones fijas, basado en las relaciones de homología entre dos series, el rito sacrificial es un sistema de transiciones fundado en relaciones de contigüidad que permite la sustitución de los términos. Así, cuando no se puede

sacrificar a un toro, vale igualmente una gallina y si no se tiene a ésta, incluso, sirve un pepino, que viene a estar en lugar del toro. En el caso del totemismo, pepinos, gallinas y toros son elementos insustituibles. Mientras el totemismo constituye un código o un sistema de interpretación, el sacrificio corresponde a un discurso particular, desprovisto de buen sentido, porque hace aparecer a los elementos de las series clasificatorias como si entre éstas existiese un continuo. Su más importante legado en el campo de los estudios rituales es la consideración de los ritos como procesos de comunicación, una perspectiva que el autor muestra tempranamente en su estudio de la eficacia simbólica de la magia (1995). En él enuncia su célebre sentencia sobre la relación entre los aspectos cognitivos y pragmáticos del ritual: “la eficacia de la magia implica la creencia en la magia”. Esto, más el impacto que ejerce el método estructural de análisis de los mitos, hace que su herencia se manifieste más en la búsqueda de los sistemas cognoscitivos y simbólicos subyacentes en la acción ritual, que en la forma de los rituales puros.

2.3.2.2. EL COGNITIVISMO: ENTRE LAS REPRESENTACIONES Y LA GENERATIVIDAD

A continuación, abordamos el ritual en la perspectiva cognitivista, trazada en el trabajo de diversos autores. Iniciamos nuestra excursión a este territorio visitando la obra de Lawson y McCauley, quienes plantean una teoría de la competencia ritual, inspirada en la gramática transformacional. A partir de los modelos sintácticos idealizados de los ritos, los autores derivan los principios estructurales de la acción ritual. Nos desplazamos, luego, a la obra de Boyer, quien asume una posición naturalista para el análisis de las representaciones religiosas que, de acuerdo a él, se encuentran constreñidas por las propiedades de nuestro cerebro. Este autor destaca el carácter inespecífico de las representaciones rituales y discute que éstas sirvan de base para operar deductivamente explicaciones. Postula que la relación entre las asunciones religiosas y las prácticas rituales es más bien de naturaleza abductiva, en tanto las interpretaciones surgen desde la acción ritual. Este planteamiento es convergente con el análisis de lo simbólico de Sperber, que cierra nuestro recorrido. El autor

sostiene que el simbolismo no es parte de los sistemas de significación, sino del dispositivo cognitivo. En términos específicos, éste corresponde a un tipo de pensamiento enciclopédico que elabora representaciones cuando no se puede emplear el dispositivo conceptual. El trabajo de Boyer y Sperber se sitúa en las antípodas del de Tylor y Frazer. Mientras para unos el ritual es una instancia donde se proyectan las representaciones preestablecidas, para otros los ritos son espacios donde se activan distintos campos de representación. En nuestra perspectiva, estas ideas no son excluyentes, sino informan de diversos modos de actuar del ritual y nos llevan a plantear la existencia de mediaciones cognitivas reproductivas y generativas en los ritos.

Una de las áreas en las que ha fructificado, en el último tiempo, la reflexión sobre el ritual es en las ciencias cognitivas, donde se lo aborda tanto como un objeto de estudio con derechos propios, o bien como uno de los componentes de problemas más amplios, principalmente el del simbolismo o la religión. La bibliografía preparada por Barrets (2002), bajo el título *Selected Readings from the Cognitive Science of Religion*, muestra la proliferación de estudios en el campo.

Entre las obras destacadas en esta línea se encuentran *Rethinking Religion*, de Lawson y McCauley (1996 [1990]), que desarrolla una teoría de la competencia ritual, inspirada en la lingüística generativa de Chomsky. Ella propone una aproximación cognitiva para el análisis de los sistemas culturales, porque como apunta Lawson (1993:190) “desde el punto de vista de la competencia, los sistemas culturales no son sólo productores de conocimientos, también son productos de las estructuras y mecanismos cognitivos”. De acuerdo a los autores, esta perspectiva es particularmente apropiada para el estudio de las expresiones simbólico-culturales organizadoras de la conducta, tales como los ritos religiosos, las normas de etiqueta, las ceremonias institucionalizadas y los juegos sociales. Estos sistemas se caracterizan porque:

“(1) involucran fenómenos culturales; (2) a diferencia de las leyes civiles, por lo común no están explícitamente codificados (y en los pocos casos que lo están, no son completamente codificados); (3) son relativamente restrictivos tanto en su uso como en su transmisión (de aquí, que la idiosincrasia de los participantes difícilmente afecta su forma como un todo); (4) típicamente, no son pensados de un modo explícito; y (5), por lo tanto, requieren que los participantes tengan cierta forma de conocimiento implícito que asegure su participación exitosa en este sistema” (Lawson y McCauley 1996:3).

De acuerdo a los autores, este conocimiento subyacente se revela en los juicios de los participantes sobre la corrección y plausibilidad de las conductas simbólicas, en este caso, rituales. La teoría se construye, precisamente, a partir de las representaciones cognitivas implícitas en el conocimiento de los participantes idealizados del ritual. Su entramado comprende tres grandes componentes: 1) Un sistema de representación de la acción ritual, constituido por una serie de categorías identificatorias de los componentes rituales y un conjunto de reglas, que generan descripciones estructurales abstractas de la acción. 2) Un esquema conceptual, portador de la información semántica que permite dotar a los enunciados de un contenido concreto. 3) Un conjunto de principios universales, derivados de los anteriores, que aparecen de un modo latente en las prácticas de los participantes en todos los sistemas religiosos. A través de ellos, la teoría intenta mostrar la impronta de los procesos cognitivos sobre las formas culturales.

En tanto los ritos son un tipo particular de actos, se adscriben a los modos de representación característicos de la acción. El modelo básico comprende un agente (con propiedades especiales), que actúa (de un modo distintivo) sobre ciertos objetos (con cualidades particulares), motivado por propósitos definidos. Sobre este esquema mínimo operan las diversas complicaciones y variantes: el agente

puede actuar sobre otros participantes del ritual, que desempeñan el rol de pacientes, o los objetos poseer la capacidad de agentes, por ejemplo, cuando el agua bendita consagra los alimentos. En todos los casos, se presupone la participación directa o mediada de agentes suprahumanos, lo que distingue al ritual de otro tipo de actos. A través de árboles componenciales, similares a los de la gramática transformacional, que muestran la articulación de los diversos elementos, el sistema de representación de la acción ritual expone la sintaxis de los ritos. Sus descripciones estructurales no surgen de la observación de actos rituales reales, sino de las regularidades sintácticas descubiertas en las expresiones de los participantes ideales y constituyen, por lo tanto, estructuras sintácticas abstractas. No obstante, a esto se añade un esquema conceptual, que permite dotar a éstas de contenidos específicos e incorpora la dimensión semántica. Constituido por las categorías, clasificaciones y narrativas que organizan la visión del mundo en las diversas culturas, éste provee de las respuestas sobre el sentido, orígenes y motivos por los que se desarrollan las prácticas rituales en las culturas concretas.

El corolario de la teoría son los “principios universales de la estructura ritual”, subyacentes en los mecanismos de representación de todos los sistemas religiosos. Asumiendo una tipología propuesta previamente por la lingüística, los autores distinguen entre los universales sustantivos, formales y funcionales. Los primeros corresponden a las categorías de elementos que conforman los actos (agentes, acciones, objetos, cualidades); los universales formales, a las reglas que organizan la acción; los funcionales son principios “meta nivel” cuyo rango se

encuentra sobre las reglas y sus productos, y “constituyen principios universales para la representación del ritual religioso” (Lawson y McCauley 1996: 123). Ellos se encuentran directamente ligados al postulado de la intervención de los seres sobrenaturales, que especifica el dominio de la religión. Los dos principios funcionales universales del ritual son: la *acción suprahumana* y la *inmediatez suprahumana*. De acuerdo al primer principio, mientras más central sea la acción divina en el rito, más importante es el ritual en el sistema religioso. De acuerdo al segundo, mientras menos acciones mediadoras se deban realizar para implicar la acción del agente sobrenatural, más central es el rito en el sistema religioso. ¿Qué implican estos universales? ¿Son producto de constricciones biológicas o culturales? Los autores no se definen de un modo taxativo frente al problema, pero tienden a inclinarse por la primera posición. Lawson (1993) afirma que la competencia es una propiedad psicológica basada en los mecanismos de reconocimiento de patrones de nuestro cerebro.

Boyer (1994: VIII) plantea de un modo mucho más claro que “las representaciones religiosas están constreñidas por las propiedades universales de la mente cerebro”. Este autor propone una explicación causal de las recurrencias de las representaciones religiosas en una perspectiva naturalista. Desde su punto de vista, las regularidades en los sistemas de representación no requieren de la transmisión cultural. Ellas son expresión de reglas epigenéticas (que se manifiestan en el curso de los procesos de maduración de los individuos), desarrolladas evolutivamente, que orientan y limitan los patrones de percepción y organización de la información, permitiendo la realización de inferencias intuitivas a partir de

datos fragmentarios. Estas constantes cognitivas se hacen presentes en la configuración y tratamiento de las representaciones religiosas, las que el autor clasifica en cuatro dominios. El primero de ellos es el repertorio ontológico, compuesto por las representaciones sobre seres inobservables a los que habitualmente se les atribuyen propiedades intencionales, tales como voluntad, conciencia y poder. El segundo, un repertorio causal, que vincula a entidades del dominio ontológico con el estado de las cosas en el mundo y la producción de eventos. El tercero es un repertorio de episodios, correspondiente a las situaciones vinculadas al dominio ontológico. El cuarto, un repertorio de categorías sociales, que comprende los roles de los especialistas religiosos y las obligaciones o prohibiciones que se imponen a los creyentes en relación a sus posiciones de status, adscripciones de género o diferenciaciones étnicas.

El análisis del ritual, punto que aquí nos interesa, se circunscribe en el campo de los episodios. Boyer considera su estudio como “una parte central en la descripción de las representaciones religiosas” (1994:222). Los ritos constituyen una instancia crucial en la adquisición y transmisión de éstas. “Ellos proveen situaciones que constituyen, modifican o fortalecen los temas de las representaciones culturales. Segundo, los episodios específicos a menudo son vistos por los participantes como evidencias de sus presuposiciones religiosas, principalmente como la aparente confirmación de las asunciones ontológicas” (op. cit. 186). A diferencia de la teoría de Lawson y McCauley, centrada en la competencia, Boyer se interesa por las representaciones realmente movilizadas por el ritual, aunque no formen parte de la competencia ideal. Además, trata de demostrar que las relaciones entre las

representaciones del rito y el esquema conceptual son “más complejas que lo que la teoría de la idealización pudiera sugerir”.(op.cit:197). El autor es crítico con la idea de que los modelos o esquemas cognitivos informan realmente las características del ritual, de modo que proveen de una explicación sobre la razón de ser de las secuencias rituales. Por el contrario, apunta Boyer, habitualmente la mayoría de los participantes tienen ideas vagas al respecto o proporcionan respuestas idiosincráticas que se contradicen unas con otras. Las secuencias rituales poseen estructuras conceptuales poco especificadas, sostiene el autor. Esto se verifica en los dos tipos de categorías que intervienen en la representación de la acción: la representación de los componentes y los antecedentes de base. Los componentes rituales no aparecen con objetivos definidos, los propósitos se establecen sólo a nivel de la acción global. Por esto, Boyer afirma que los ritos presentan una “estructura intencional inespecífica” (op.cit.:203 y ss). Otro tanto sucede con los antecedentes de base, según se deriva del análisis de las elaboraciones secundarias. Con este nombre se conoce a las argumentaciones orientadas a explicar el fracaso de las prácticas rituales, que suelen argüir la violación de ciertas condiciones no claramente definidas como causa del fallo. Dicho de otro modo, los resultados de la acción dependen de condiciones no completamente especificadas.

Estos dos aspectos no son congruentes con las hipótesis que afirman que las categorías rituales se basan en un esquema conceptual o un marco axiomático que opera deductivamente para producir explicaciones. Por el contrario, según Boyer, la relación existente entre las presunciones religiosas y los actos rituales es de

naturaleza abductiva, en tanto constituyen una base en la que se buscan los elementos para realizar interpretaciones conjeturales. En las palabras del autor: “Ellas son el producto de la búsqueda espontánea de las asunciones pertinentes, no la imposición deductiva de los modelos culturales compartidos” (op.cit.: 216). El carácter inespecífico de las representaciones rituales se explica porque éstas no son condición para su ejecución. Lo que los ejecutantes comparten es el conocimiento de que los actos deben realizarse de un modo fijo, no la justificación para cada uno de los componentes. Según enfatiza el autor, el modelo abductivo permite explicar el carácter fragmentario del conocimiento de los participantes sobre los presupuestos de la acción. Además, resulta compatible con la naturaleza de los procesos de adquisición de las categorías rituales que operan en la acción. Las personas se familiarizan con los rituales antes de adjudicarles principios teóricos que justifiquen su actuación. Las representaciones aparecen posteriormente, enriqueciendo los modelos de comportamiento.

La posición de Boyer constituye un fuerte alegato contra la perspectiva semiótica de los ritos, en una dirección convergente con la previamente asumida por Sperber (1988 [1975]) en su análisis del simbolismo. De acuerdo a este autor, los símbolos no son parte de sistemas de significación, puesto que la relación entre éstos y sus interpretaciones no está establecida de un modo fijo, es decir, carece de codificación. Por lo mismo, se advierte en ellos una variedad, vaguedad o sobreabundancia de sentidos. Para Sperber, el simbolismo es un dispositivo cognitivo que, junto con la percepción y el dispositivo conceptual, participa de la constitución del saber. En su perspectiva, “los principios básicos del dispositivo

simbólico no son inducidos de la experiencia, sino que, por el contrario, forman parte del equipo mental innato que hace que sea posible la experiencia” (1988:19). Sperber distingue dos tipos de conocimiento: a) el semántico, de carácter analítico, que entrelaza unas categorías con otras; b) el enciclopédico, que enumera los conocimientos sobre los objetos categorizados. El simbolismo se encuentra vinculado a este segundo tipo de conocimiento. El dispositivo simbólico se activa cuando un elemento no puede ser claramente conceptualizado o, lo que es lo mismo, no puede ser tratado lógicamente. Éste elabora representaciones para superar el fracaso del sistema conceptual. Como plantea el autor, su tarea no es “descubrir la significación de las representaciones simbólicas, sino al contrario, inventarles una pertinencia y hallarles un puesto en la memoria, pese al fracaso, a este respecto, de las categorías conceptuales de la significación” (1988:143). En esta perspectiva, “una representación es simbólica en la medida de que no es íntegramente explicitable” (ibid). El simbolismo es, por lo tanto, un espacio en el que fluyen las evocaciones personales; un campo que aunque participa de la comunicación, no es comunicativo en su naturaleza; un proceso cognitivo distinto del de la racionalización conceptual.

Lo que Sperber y Boyer plantean es que el ritual es más un espacio de activación de distintos campos de representación que de reproducción de un sistema de representaciones preestablecidos. **Desde nuestro punto de vista, ambas proposiciones son complementarias, no contradictorias. Algunos sistemas rituales operan sobre la base de apropiación de los códigos en procesos generativos, que permiten elaborar a partir de las situaciones.**

Otros, suponen la aplicación de patrones textuales en procesos reproductivos, que aplican los modelos de acción y de sentido a las diversas situaciones. Unos sistemas rituales se orientan a la reproducción social, se interesan por la mantención de los sistemas de representaciones y son conservadores. Otros, se encaminan a la solución de problemas concretos y se muestran flexibles a las circunstancias. En algunos casos, las representaciones presentes en la acción ritual son bastante generales o vagas, pero también se presentan eventos donde éstas se manifiestan específicas y detalladas. De allí que sea necesario, a nuestro entender, distinguir entre **dos modalidades de mediación:** a) **una reproductiva** (dirigida a la mantención de los modelos culturales), producida por los textos precodificados y b) **una generativa** (dirigida al ajuste de las situaciones en un marco de sentido), realizada por la interpretación de los actores. La actualización de las representaciones colectivas en la acción ritual puede darse como la validación de los modelos cognoscitivos dominantes o como la activación de distintos campos de representación para la comprensión de las situaciones.

2.3.3. EL RITUAL EN LAS PERSPECTIVAS FUNCIONALISTAS

La sección reservada al funcionalismo, que se desarrolla a continuación, muestra distintos tipos de articulaciones rituales, que vertebran la acción simbólica con el campo social y/o psicobiológico. En sus páginas caracterizamos y contrastamos los enfoques estructural funcionalista y funcionalista, que en nuestra perspectiva permiten fundamentar los conceptos de ‘mediación social’ y ‘mediación pragmática’ de los ritos, que se integran más adelante en un modelo sintético.

Desde su partida de nacimiento, el funcionalismo y el estructural funcionalismo se encuentran ligados a los estudios rituales en el campo disciplinario de la

antropología. El análisis de los ritos ocupa un lugar destacado en las etnografías seminales de estas perspectivas. A saber: *The Adaman's Islanders* de A.R. Radcliffe-Brown (1964) y *Los Argonautas de Pacífico Occidental* de Bronislaw Malinowski (1986). El estructural funcionalismo y el funcionalismo estaban llamados a convertirse en los paradigmas teóricos dominantes, y en disputa, en la antropología social británica durante la mayor parte del siglo pasado, extendiendo su influencia entre la década de los años 20 hasta la de los 60. El primero de estos enfoques se caracteriza por analizar los comportamientos atendiendo a su contribución al mantenimiento de la sociedad como un todo. El segundo, por vincular las instituciones culturales con la satisfacción de las necesidades humanas. Durante su hegemonía, la antropología social británica constituye un espacio disciplinario de enorme productividad, promovida y financiada por los intereses colonialistas del imperio, que se extienden por Africa y Asia. Las necesidades administrativas impulsan un vasto programa de investigaciones etnográficas, orientado al conocimiento de las concepciones del mundo e instituciones tradicionales de los pueblos colonizados. En este marco, los ritos constituyen uno de los objetos de estudio preferidos, por su capacidad de reflejar sintéticamente las características socioculturales de los grupos humanos. En torno a ellos, las perspectivas funcionalistas se constituyen, revisan y desarrollan.

2.3.3.1. EL ESTRUCTURAL FUNCIONALISMO Y LAS MEDIACIONES SOCIALES DE LOS RITOS

El siguiente punto ofrece una aproximación al paradigma estructural funcionalista y al análisis de la mediación social de los ritos. Revisamos los planteamientos de sus fundadores, sus postulados paradigmáticos y posterior renovación. Partimos examinando la obra de

Robertson Smith, uno de los primeros autores en destacar a los rituales como instancia constituyente de la vida social, a través de la que los individuos adquieren un sentido de grupo. En ella se exponen las tesis básicas respecto al papel del rito en la sociedad, como mecanismo encargado de la reproducción del orden social, es decir, como dispositivo de mediación. Abordamos luego el análisis de los ritos de paso de van Gennep, como procedimientos para señalar y producir simbólicamente los movimientos en la sociedad, lo que inspira el concepto de rituales de instauración en Bourdieu. Examinamos el estudio clásico de Durkheim sobre las formas elementales de la religión, que busca en el totemismo australiano los orígenes del sentimiento religioso. Presentamos su tesis que concibe a la religión como simbolización del cuerpo social y a los ritos como mecanismos a través de los que se renueva periódicamente el vínculo moral. Argumentamos que sus planteamientos constituyen un importante antecedente para la teoría de las mediaciones rituales, porque en ellos se muestra la articulación de las dimensiones cognitiva (las representaciones sociales), emotiva (los estados de efervescencia), simbólicas (la religión como expresión de la sociedad), y pragmáticas (la función integradora de la religión). Vemos la proyección de sus planteamientos en el trabajo de Radcliffe Brown, para quien los ritos son espacios de reproducción de los valores que contribuyen al mantenimiento de la estructura social. Exponemos las críticas a este paradigma, calificado como conservador y ahistoricista y abordamos luego su renovación. Como primera apertura, se presenta el estudio de los rituales de rebelión de Gluckman, quien incorpora las tensiones sociales y plantea que el ritual es un modo de administrarlas. Referimos al trabajo de Wilson, que aborda el problema del cambio social y sus relaciones con las transformaciones rituales. Una propuesta que coincide con nuestro planteamiento de investigación. Por último, llegamos al estudio de Lech sobre los sistemas políticos de alto Birmania que muestra la falta de integración entre los aspectos culturales y estructurales, de modo que una misma práctica ritual puede tener distintos significados y funciones para diferentes grupos locales. Esto último plantea la posibilidad del pluralismo en las mediaciones, de modo que un mismo acto ritual puede operar diversas mediaciones para distintos grupos de actores sociales.

El filólogo y teólogo escocés William Robertson Smith (1997 [1889]) es, hasta donde sabemos, el primer autor en plantear que los rituales son la instancia constituyente de la vida social. Aunque con variantes, esta proposición es retomada y desarrollada por Durkheim (1995) y pasa a la antropología social británica a través de Radcliffe-Brown (1986). En la obra de estos investigadores, los ritos son considerados como un espacio de integración y de reproducción de los valores sociales, mecanismos por los cuales las sociedades se mantienen y a través de los que se renuevan los vínculos colectivos. Expuesto en nuestros

términos, los ritos son mediadores sociales, en los que se reproducen las relaciones sociales y los modelos de orden social.

Esta tesis se encuentra enunciada por primera vez en *Lectures on the Religion of The Semites* (1997 [1889]), la más conocida e influyente de las obras de Smith. En ella, el autor propone que los ritos son la manifestación originaria de las religiones, anteriores a la creencia, y señala que éstos operan como una instancia constituyente del orden social. De acuerdo al teólogo escocés, los primeros comportamientos religiosos son los sacrificios sacramentales, en que los miembros de los clanes ofrecen y se alimentan de uno de sus integrantes o de las especies que les sirve de símbolos totémicos. Se trata de una forma de comunión mística entre los grupos corporados y las divinidades o ancestros espirituales, en la que se genera el vínculo social primigenio. Se adelantan aquí, en parte importante, las ideas que desarrollará más tarde Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1995 [1912]). Para Robertson Smith, los sentimientos religiosos son esencialmente conservadores, en tanto su poder se expresa en el reforzamiento del orden social y la ley tribal. “La religión no existe para salvar las almas, sino para la preservación y bienestar de la sociedad” (1997:30). A través de los actos y observancias religiosas se fortalece y renueva el vínculo social. Su mantenimiento requiere de la ejecución periódica de rituales, donde los símbolos permiten la substancialización de los dioses. Árboles, fuentes de agua, tablillas o piedras aparecen como la expresión material de las divinidades, cuya representación en estos elementos permite el contacto directo entre los seres humanos y divinos. Los símbolos actúan como mediadores entre el orden sobrenatural y el social. De

allí su centralidad en los actos rituales por medio de los cuales los dos polos se ponen en contacto¹².

En la perspectiva de Smith, la investigación en el campo de las religiones no consiste tanto en averiguar qué se dice sobre los dioses, sino cómo actúan sus instituciones y la forma en que ellas influyen sobre la vida de los miembros del culto. Se trata de evadir, de este modo, la especulación metafísica sobre la naturaleza de las deidades, para concentrarse en su dimensión pública. Es decir, atender al tipo de relaciones que las instituciones mantienen con los fieles y ver si es que la existencia de éstos se regula a través de las normas rituales. Bajo estos parámetros, el autor ofrece una lectura evolutiva de los ritos sacrificiales, que traza una relación entre las formas rituales y las estructuras sociales. Como decíamos, la primera manifestación sacrificial es la que opera en las sociedades totémicas, donde las unidades sociales (clanes) se organizan a partir de un vínculo de los miembros con un ancestro espiritual común, que habitualmente se identifica en una especie animal o vegetal. Se plantea así la existencia de una relación consanguínea entre dioses y fieles, que forman parte de un mismo clan. En este marco, el sacrificio originario tendría el carácter de un banquete sacramental, por medio del cual los individuos entrarían en una unión mística con dios. Este acto puede asumir una modalidad antropofágica, cuando un individuo del propio grupo es devorado comunitariamente; o bien simbólica, cuando se trata del consumo de la especie totémica que representa el antepasado común y/o corresponde a la propia deidad. En cualquiera de sus formas, constituiría un modo de comunión con

¹² Esta idea ha sido desarrollada de un modo bastante claro por Hubert y Mauss (1970) en su ensayo sobre el sacrificio, donde muestran a éste como un sistema de comunicación entre los planos sagrado y profano.

lo sagrado, en el que la víctima, perteneciente al propio grupo, es sacrificada para mantener la unidad mística de los miembros del grupo con su dios.

De acuerdo a Smith, de esta forma ritual derivarían el resto de las modalidades sacrificiales que él distingue. Primero, el sacrificio expiatorio o piacular, realizado ante la necesidad de reparar las fracturas en la alianza con las deidades, producida por transgresiones morales o para contener el malestar de los dioses. Su emergencia da cuenta de la existencia del debilitamiento de los principios estructurales. En este caso, el rito busca restablecer la comunicación con las deidades y reparar el vínculo comunitario, dañado por el debilitamiento de los valores sagrados. Por último, distingue a los sacrificios honoríficos, surgidos al extinguirse la sociedad totémica. En ellos, por medio de la oblación y consumo colectivo de parte de los bienes ofrendados, se renueva el lazo que estructura moralmente al grupo en la relación con sus dioses. Según el autor, en cada una de estas variantes resuena el eco del sacrificio originario de comunión sacramental. Lo que es más importante, para nosotros, en sus distintas expresiones, el ritual actúa como un mediador, en tanto por medio de la acción simbólica se produce y renueva el vínculo social.

Aunque sin una conceptualización explícitamente funcionalista, otro de los autores que contribuye a la investigación del papel de los ritos en la vida social es Charles Arnold Kurr van Gennep. Su obra *Los ritos de paso* (1986 [1909]) constituye un clásico en el campo de los estudios rituales. En él propone un esquema interpretativo de una amplia variedad de expresiones ceremoniales que señalan los

cambios de status en la vida de los sujetos. De acuerdo al autor, la existencia de los individuos tanto como la de los grupos supone el paso permanente de una situación a otra, que se realiza ritualmente. El nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la adquisición de nuevos roles, la muerte, dan lugar a sendos ritos, cuya finalidad es el reconocimiento social del cambio. El gran aporte de este autor fue develar el esquema común de los procesos rituales por los que se realizaba esta transformación.

Van Gennep propone la denominación de “rituales de paso” para designar a las secuencias ceremoniales que marcan los cambios. Éstas se descomponen en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación, los que también se pueden denominar preliminares, liminares y posliminares. El cambio de situación se inicia con actos que separan al individuo de su posición o condición (pueden ser purificaciones, desplazamientos materiales, eliminaciones simbólicas). De este modo, se trata de distanciar al sujeto del estado en el que se encontraba. Los ritos de margen o liminales señalan la situación transitoria del individuo que “flota entre dos mundos” y preparan el advenimiento de la nueva situación. Superar este umbral significa incorporarse a un nuevo mundo e implica rituales de agregación, por medio de los cuales se reconoce que la situación del individuo se ha modificado. El esquema se propone como una secuencia general no universal. Al respecto, el autor advierte que no pretende reducir todos los ritos de nacimiento, muerte e iniciación al carácter de rituales de paso, pues cada uno de éstos pueden presentar, además, otros motivos. Tampoco propone que todos los pueblos hayan elaborado rituales de paso para procesar estos eventos. No obstante, postula que

la secuencia es generalizable: “Su disposición tendencial es en todas partes la misma y bajo la multiplicidad de formas, se halla siempre, sea conscientemente expresada, sea en potencia; una secuencia de este tipo: el esquema de los ritos de paso” (1986:204). A través de ellos, los ritos consagran los cambios sociales que experimentan los individuos a través de la vida. De allí que Bourdieu (2001) los denomine ritos de institución y destaque su capacidad de instaurar nuevos hechos sociales. Ellos legitiman y redefinen los límites del orden convencional.

La tesis sobre las funciones integradoras y cohesivas de la religión y del rito como instancia constituyente del vínculo colectivo será desarrollada más tarde por Emil Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1995 [1913]). Ésta es una de las obras que más influencia ha ejercido en el campo de los estudios rituales. Ella anticipa el conjunto de los problemas que alimentan la investigación y el debate teórico en esta área de estudio durante el siglo XX. En sus páginas se expresan intereses cognitivistas (las representaciones religiosas conformadoras de la conciencia colectiva y constituyentes de las conciencias individuales), se enuncia una perspectiva simbolista (la religión concebida como elemento signifiante de la sociedad), se desarrolla un programa funcionalista (el análisis de la contribución de las ideas y prácticas religiosas al establecimiento y reproducción de la vida social) y se manifiestan, aunque más tímidamente, preocupaciones psicologistas (los ritos como creadores de estados de efervescencia colectivos, suscitadores de experiencias emotivas y creadores de sentimientos comunes).

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim aborda el problema de la naturaleza de la religión, estudiando sus manifestaciones más primitivas. En el examen de sus formas originarias, el autor espera hallar las causas del sentimiento religioso, expuestas de un modo prístino y más claramente observable, que se proyectan en el tiempo y sedimentan en las expresiones complejas de la religión. La solución que adelanta es que la religión es un fenómeno de origen social que tiene como función mantener la integración de los grupos humanos; las creencias religiosas son representaciones colectivas que expresan la realidad social; en tanto, los ritos crean y renuevan estas representaciones, a través de una acción, generadora de sentimientos colectivos que mantienen la cohesión del grupo. Esta tesis se fundamenta a través del análisis del totemismo australiano. Éste se caracteriza por la identificación de los miembros del grupo con un ancestro espiritual común (el tótem), caracterizado como una especie animal o vegetal, que sirve de principio de filiación a los integrantes del grupo y da nombre al clan. El sistema totémico implica a la especie, su nombre, los objetos que la representan, el clan y a los individuos que lo integran, e impone una serie de prescripciones y prohibiciones, que comprometen las relaciones entre los términos de la serie.

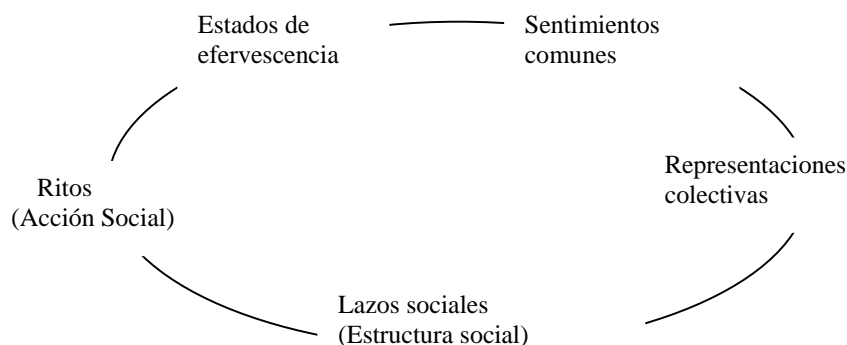
Durkheim se pregunta por la naturaleza de esta fuerza que vincula a elementos en apariencia tan disímiles. Su respuesta apunta a que se trata de una fuerza de carácter moral. El tótem es el símbolo de la sociedad. “El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem” (op. cit.: 194). Sólo la sociedad puede despertar el sentido divino,

porque es como un dios para sus miembros, una entidad superior a la que debemos someternos y frente a la que nos encontramos en una situación de dependencia, que nos obliga, pero a la vez nos apoya y reconforta. Así ocurre también con la religión, que establece restricciones y demandas al tiempo que otorga un sentido de protección y de pertenencia; nos aporta confianza y la experiencia de participación en una fuerza colectiva. Su autoridad moral se impone en nuestra conciencia a través de las representaciones colectivas, las que por el hecho de ser elaboradas en común adquieren una fuerza exterior que repercute en cada uno de sus miembros de un modo imperativo. “Es la sociedad la que habla por boca de quienes las afirman ante nosotros; es a aquella a quien escuchamos cuando las oímos” (op. cit. 196).

Las representaciones de lo sagrado se encuentran, por lo tanto, íntimamente ligadas a la vida social y están asociadas a su dinámica. Ellas se constituyen y alcanzan su máxima intensidad en las asambleas que congregan a los miembros del grupo “puestos en relaciones inmediatas, cuando comulgan todos en la misma idea y en el mismo sentimiento” (op.cit. 320). En ellos, las representaciones se exteriorizan y objetivan en los símbolos y acciones, permitiendo de este modo la comunicación entre los fieles: “Es al lanzar un mismo grito, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo gesto que concierne a un mismo objeto, cuando se sienten y ponen de acuerdo” (op. cit. 216). De este modo, la fuerza de la colectividad adquiere manifestaciones extraordinarias, que la envisten de un halo místico. El contacto de las aglomeraciones parece actuar como un agente estimulante que da lugar a estados de efervescencia, donde las pasiones se

exaltan, desbordando los marcos definidos. Según Durkheim, en la ruptura o distanciamiento del orden cotidiano que suponen estos estados afectivos se encontraría el germen de los sentimientos religiosos, nacidos en la cuna de la efervescencia y el frenesí colectivo con el que se viven las representaciones del grupo. En tanto la religión no es más que la sociedad hipostasiada y transfigurada, y los dioses su expresión simbólica, el rito es un mecanismo de constitución y reproducción de lo social. Al respecto nos dice el autor: “el rito tiene realmente por efecto la recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros” (op.cit.:323). El ritual aproxima a los individuos, multiplica sus contactos, hace que surjan sentimientos colectivos, actuando al mismo tiempo sobre las conciencias. “Los ritos son ante todo los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente” (op.cit.: 360).

Pickering (1984) señala una suerte de circularidad en los planteamientos de Durkheim, puesto que para él la religión es un hecho de naturaleza social, a la vez que constituyente del lazo que funda la sociedad. Estas proposiciones aparentemente paradójicas, que presentan a la religión tanto como causa y efecto, no implican, a nuestro entender, una debilidad, sino una fortaleza de su argumento, en tanto muestran la causalidad circular que caracteriza a los sistemas sociales. La religión puede ser vista como un fenómeno socialmente estructurado y estructurante, cuyos elementos se encuentran involucrados en relaciones de causación retroactiva, tal como se presenta en el siguiente esquema:



No obstante, los planteamientos de Durkheim se inscriben dentro de una epistemología positivista, gobernada por la lógica de la causalidad lineal; se encuentran distantes cuatro décadas de la cibernética (Wiener 1971), seis de la teoría de los sistemas observadores (von Foerster 1994) y siete de la teoría de los sistemas autopoieticos (Maturana y Varela 1994), que hacen de la circularidad el principio explicativo del funcionamiento de los sistemas con capacidad de conocimiento y comunicación. De allí que las proposiciones de Durkheim sobre el carácter socialmente constituido y constituyente de lo social que asume la religión sea interpretado más como una ambivalencia y una indefinición. Otro tanto sucede con el debate sobre la prioridad del ritual o de las representaciones, donde nuevamente encontramos proposiciones contradictorias. Durkheim plantea que las representaciones son fundamentales para comprender el funcionamiento de los ritos, pero a la vez señala que ellas se originan en la acción ritual. Esto ha dado lugar a diversas interpretaciones sobre el particular. Si bien Durkheim considera que ambos componentes de las religiones se encuentran estrechamente relacionados, los rituales desempeñan la función de reproducción del sistema religioso. Esto se debe a la capacidad articulante de los ritos, que integran en la

acción simbólica al resto de los componentes. Los ritos vinculan unos estados afectivos compartidos con determinadas representaciones colectivas, socializan las representaciones entre los miembros del grupo, unen a los individuos que comulgan en la acción, compartiendo sentimientos y representaciones. De allí que esta obra de Durkheim pueda considerarse como un antecedente para el desarrollo de la teoría de las mediaciones rituales, en tanto muestra lo que podemos denominar, respectivamente, **mediaciones sociales** (instauración y reforzamiento de las relaciones sociales), **cognitivas** (reproducción de las representaciones) y **psicosociales** (socialización de las emociones y actitudes) de los ritos.

La idea de que los ritos constituyen mecanismos de integración puede ser considerada una herencia de Durkheim al campo de los estudios rituales. Esta posición se manifiesta con particular fuerza en la antropología social británica, donde el pensamiento del sociólogo francés se difunde gracias a la obra y las enseñanzas de Alfred Reginald Radcliffe-Brown. En el trabajo de este autor, confluyen –en ocasiones hasta confundirse– las interpretaciones simbolistas y estructural funcionalistas para el análisis de ritos. Según Radcliffe-Brown (1986:277), “la religión es el cemento que mantiene unida a la sociedad” y los ritos son “las religiones en acción” (1986:193), el punto desde donde éstas se deben estudiar para observar sus efectos. Su función es la reproducción de los valores sociales; su significado, la simbolización de estos valores. Al respecto señala el autor, que los ritos –al igual que las costumbres gestuales, los objetos simbólicos, las abstenciones y los mitos- son “signos expresivos” (1964:VIII) cuyo significado “está determinado por su asociación al interior de un sistema de ideas,

sentimientos y actitudes mentales”. Parte de la tarea del antropólogo es elaborar un método que le permita establecer este significado. Para esto propone un análisis de la acción ritual en los distintos contextos de funcionamiento (1986). Por ejemplo, entre los isleños de Andamán existe un tabú que exige evitar la utilización del nombre de los futuros padres, cuando ellos esperan el nacimiento de un hijo. Este tabú es similar a la prohibición del uso del nombre de los difuntos, mientras se efectúa el funeral. Así, según Radcliffe-Brown, mediante la comparación de las diversas situaciones en que aparece una costumbre es posible establecer su significado. En este caso, el evadir el nombre es el reconocimiento simbólico de la importancia social de las situaciones (de embarazo y defunción) en que se encuentran las personas que son objeto de la prohibición. Como apunta Goody (1961), en esta perspectiva significado y función corren en paralelo, al punto de traslaparse. Mientras el primero es la simbolización de la estructura social, la segunda es la contribución que las prácticas institucionalizadas realizan para la continuidad y preservación de esta estructura.

Radcliffe-Brown concibe a la antropología como una ciencia natural, cuyo objeto de estudio es la sociedad entendida como una estructura social, una red de relaciones sobre las cuales aspira a realizar generalizaciones inductivas, a las que se accede sobre la base de la comparación. Al respecto (1986), argumenta que los antropólogos no pueden observar la cultura, pues ésta constituye “una abstracción”; lo que observan es la estructura social, compuesta por los vínculos de parentesco, los sistemas de roles, posiciones y clases; en suma, el conjunto de las relaciones humanas organizadas institucionalmente. De acuerdo a este autor, la

estructura social no es un agregado de relaciones, sino una totalidad en funcionamiento, de modo que el concepto de estructura implica al de función, entendida como la contribución que realizan las instituciones al funcionamiento de la sociedad. Éstas son vistas como la maquinaria mediante la cual la estructura social mantiene su existencia y continuidad. En este sentido, Radcliffe-Brown emplea la metáfora organicista, según la cual la sociedad es como el organismo: una totalidad viviente. La estructura de una equivale a la morfología del otro, las funciones de la primera corresponden a la fisiología del segundo, que mantiene a la estructura en movimiento. De acuerdo al autor, esta visión implica que el sistema social tiene una unidad funcional, la que se puede definir “como la condición en que todas las partes del organismo trabajan juntas con un grado suficiente de armonía o de consistencia interna, es decir, sin producir constantes conflictos que no puedan resolverse o regularse” (1986:207).

La investigación de la estructura social implica, por lo tanto, la pregunta por el valor de las prácticas institucionalizadas, es decir, por el interés que éstas tienen para el funcionamiento de la sociedad. Así, el valor social de la religión es la contribución que esta institución realiza al funcionamiento de la sociedad. Según Radcliffe-Brown, su estudio debe hacerse a través del análisis de los rituales, los que constituyen “las religiones en acción”, es decir, la dimensión institucionalizada de ésta. De acuerdo al autor, ellos desempeñan una función fundamental: “regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad” (ibid.: 180). Los rituales contienen, en consecuencia, la simbolización de los intereses sociales y son un mecanismo de

reproducción de los valores morales. Ellos se encargan de reproducir y preservar los sentimientos que controlan la conducta del individuo en su relación con los demás miembros del grupo. Como corolario de esto, de acuerdo a Radcliffe-Brown, todas las cosas que tienen consecuencias importantes para la vida social se convierten en motivo de observancias rituales positivas o negativas “cuya función es expresar, y de este modo fijar y perpetuar, el reconocimiento del valor social de los objetos a que se refieren” (1975: 41-42). Las creencias por medio de las cuales éstas se justifican y adquieren consistencia son “racionalizaciones de las acciones simbólicas y de los sentimientos asociados a ellas” (1986: 173). Ellas se hacen comprensibles “a la luz de una cosmología, una serie de ideas y creencias sobre la Naturaleza y la sociedad humana...” (1986:165). Nuevamente aparece implícita aquí la idea de mediación. Los rituales son mecanismos de articulación entre la cosmovisión y la estructura social. A través de la acción simbólica de los ritos, los valores sociales, morales y religiosos se integran a la estructura social transformados en el sentimiento compartido de sus miembros. En esta perspectiva, los rituales desempeñan una función preservadora de la estructura social, orientada al mantenimiento y legitimación del orden institucional y a la reproducción social.

La línea teórica desarrollada por Radcliffe-Brown ha sido tachada de conservadora, por enfatizar las tendencias integradoras de los sistemas sociales, subestimar el conflicto y desestimar los procesos de cambio social. Igualmente, ha sido criticada como ahistoricista, por adoptar perspectivas de análisis sincrónicas y dejar de lado la historia. A modo de ponderación de estas objeciones, cabe señalar

que parte de ellas se originan más en las opciones metodológicas que programáticas. Otras, en cambio, son de raíz teórica. Así, aunque el autor reconoce la existencia de tendencias disnómicas o disfuncionales en las sociedades, considera inherente al organismo la lucha por mantener y buscar su integración. Al respecto, menciona como ejemplo el surgimiento de nuevos movimientos religiosos como respuesta a los procesos de transformación experimentados en los países colonizados. Radcliffe-Brown plantea que el estudio de estos procesos de cambio debe ser una de las tareas específicas de la antropología social, pero en los hechos no es un ejercicio que el mismo emprenda. Respecto a la segunda objeción, afirma que considera que el método comparativo y el histórico son complementarios. No obstante, no asume a la historia como una tarea propia. El método que emplea es el análisis sincrónico: "... el estudio de la estructura social, la realidad concreta que nos ocupa, es la serie de relaciones realmente existentes en un momento dado que ligan a ciertos seres humanos" (1986:219), sostiene. La aplicación de estos principios en el trabajo de campo de los antropólogos sociales británicos ha contribuido a generar una imagen del ritual como una institución estable, asociada a la perpetuación de un orden social tradicional. No obstante, las nociones de armonía, estabilidad e integración han sido revisadas por diversos autores inscritos en la propia tradición funcionalista.

Uno de los puntos de renovación –aunque sólo parcial– del programa estructural-funcionalista se encuentra en la obra de Max Gluckman (1963,1978), quien introduce la preocupación por las tensiones sociales que amenazan la estabilidad interna de los grupos. Su visión de las sociedades ágrafas destaca los

problemas de integración y muestra la existencia de diversos sectores de interés que asumen posiciones antagónicas. De acuerdo al autor, los sistemas sociales son un campo de tensiones y ambivalencias, en tanto oscilan entre la cooperación y la lucha. Por lo mismo, su trabajo se concentra en los mecanismos institucionales que permiten la administración de los antagonismos, a saber: la ley y la religión. Para él, los rituales no son tanto la expresión de la cohesión interna de los grupos ni una manifestación de los sentimientos de solidaridad, sino la dramatización de los conflictos. Por lo mismo, propone el término “rituales de rebelión” para designar a aquellos ritos que hacen visibles los problemas estructurales, institucionalizando mecanismos de protesta que contribuyen a la regulación y el mantenimiento de la unidad de los sistemas sociales. Los rituales de rebelión se caracterizan por la manifestación de las contradicciones sociales a través de diversos mecanismos. Entre éstos: la escenificación pautada de los antagonismos, la exageración dramática del conflicto, la transgresión institucionalizada de las normas y la inversión de las relaciones sociales, de modo que los grupos subordinados ostenten y ejerzan momentáneamente el poder sobre los superiores. No obstante, los rituales de rebelión se sitúan dentro de los márgenes de un orden socialmente establecido que, aunque cuestionado, permanece inmutable. La representación de los antagonismos permite el manejo de los conflictos dentro de un límite tolerable. La protesta periódicamente instituida contribuye a la preservación de la unidad de las sociedades donde estos conflictos subsisten. En esta perspectiva, paradójicamente, hasta la expresión de las contradicciones tiene funciones conservadoras. Estas ideas se proyectan en el trabajo de Victor Turner, particularmente en su obra inicial (1996 [1957]), donde

desarrolla la categoría de “drama social” como unidad de análisis. Con ella, Turner refiere a los episodios públicos de irrupción de las tensiones, los que muestran un carácter procesual, y donde se distinguen cuatro fases: 1) la ruptura de una norma que gobierna las relaciones entre personas o grupos de una unidad social, 2) la crisis o extensión de la ruptura, 3) el uso de mecanismos de ajuste o reparación, 4) la reintegración del grupo social o el reconocimiento del carácter irreparable de la ruptura. En el marco de los dramas sociales, los rituales participan como mecanismos de reparación o ajuste tendiente a la resolución de los conflictos y el restablecimiento de los lazos al interior de los sistemas sociales. Ellos cumplen una función política integradora. La subversión del orden de los rituales de rebelión de Max Gluckman aparecerá más tarde conceptualizada como períodos liminares antiestructurales en la obra de Turner (1988).

El trabajo de Mónica Wilson, en tanto, incorpora el interés por el cambio social. Su atención se manifiesta tanto en obras específicamente destinadas al problema (1968, 1971), como en otras abocadas al estudio de las instituciones rituales (1970a). La autora considera que en la investigación de estas últimas se encuentra “la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas” (1954:240). En su perspectiva, los rituales son el espejo de los valores sociales: “en el ritual, los hombres expresan lo que más los mueve y en la medida que su expresión es convencionalizada y obligatoria, son los valores del grupo los que se revelan” (op. cit.). Este interés teórico lleva a la autora a investigar los rituales de parentesco y ritos comunales entre los Nyakyusa, un grupo étnico de lengua bantú, que habita al norte del lago Nyasa, entre Malawi y Tanzania, lo que da lugar a

sendas monografías (1970a y 1970b). En ellas, los rituales son considerados como dispositivos de integración, mecanismos que ayudan a la resolución de conflictos y a la mantención de la estructura política tradicional. Su análisis es típicamente estructural-funcionalista, salvo en que incorpora la dimensión temporal en el estudio de las funciones. Así, en *Communal rituals of Nyakyusa* (1970a), Wilson expone las transformaciones ocurridas en un período de 20 años, entre la primera y la segunda etapa de su trabajo en terreno (1934 y 1955). Su propósito es “demostrar los vínculos entre los cambios en la estructura social y la estructura ritual” (op. cit.:6). Durante este intervalo, se producen importantes modificaciones en el espacio social: las autoridades políticas tradicionales son sustituidas por representantes del sistema administrativo colonial; la economía de subsistencia es reemplazada por una economía mercantil, fundada en el uso del dinero; se instalan en el área diversas misiones cristianas, que difunden el evangelio y rechazan prácticas tradicionales como las de la magia, la poligamia y el matrimonio convenido por los padres; se produce la sustitución del reclutamiento en el trabajo en base a las relaciones de linaje por un sistema de cooperativas agrícolas fundado en la libre asociación, entre otros. Como consecuencia de estas transformaciones, los rituales tradicionales dejan de ser apropiados para la nueva situación, caen en desuso o subsisten parcialmente a modo de retazos, debilitados en su sentido. Se produce la desintegración de su anterior coherencia y una pérdida de conciencia del significado de los símbolos. Paralelamente, se introducen nuevas manifestaciones religiosas que refuerzan el cambio estructural. La sustitución de los antiguos ritos de linajes por el culto en las nuevas iglesias altera las formas de organización tradicional. Frente a un modelo de orden basado

en los lazos de parentesco, propone un sistema sustentado en el principio de adhesión voluntaria, debilitando la autoridad de los líderes étnicos en favor de los pastores o sacerdotes. Según la autora, la aceptación de las nuevas formas religiosas “tiende a ir junto a la aceptación de las nuevas estructuras económicas y políticas” (1970a: 222). En este sentido, plantea que es evidente la existencia de relaciones de interdependencia entre la religión y otros aspectos de la sociedad, particularmente los vínculos de parentesco, la tecnología y la organización política. Wilson (1970b) retoma la tesis de Radcliffe-Brown sobre la tendencia de las sociedades a sacralizar las cosas que son necesarias para la sobrevivencia del grupo. De allí que sostenga que a medida que se transforman las características de la estructura social y económica, se modifican los ítemes de la fe. Consecuentemente, señala que: “Las diferencias en el ritual varían en forma general con las diferencias en la economía y la estructura” (1970b:229). No obstante, el reconocimiento de esta interdependencia no implica el postulado de relaciones de determinación absoluta. Por el contrario, en diversas obras (1970a, 1970b y 1971), la autora sostiene que la religión posee, igualmente, un grado de autonomía relativa y de “licencia poética” (1970b:229) respecto a los elementos económicos, sociales y políticos de la sociedad.

El estudio de Edmund Leach *Sistemas políticos de la alta Birmania* (1976) se sitúa, igualmente, en esta línea de revisión de los supuestos del estructural funcionalismo, en tanto cuestiona la idea de equilibrio de los sistemas sociales y destaca la relativa autonomía o falta de coincidencia entre la cultura respecto a la estructura social. La investigación etnográfica se desarrolla entre las poblaciones

shan y *kachin*, del noreste de Birmania, grupos étnicos culturalmente diferenciados, pero con intensa interacción, al punto de fundirse muchas veces en una misma estructura social. Una de las características del área bajo estudio es la heterogeneidad en las formas de organización política. El autor distingue dos modelos ideales de institucionalidad política entre los que oscilan las comunidades: el gobierno *shan*, semejante a las autocracias feudales, y un sistema denominado *gumlao*, esencialmente anarquista e igualitario. Entre ambos se ubica un tercer modelo, conocido como *gumsa*, que combina alternativamente los rasgos de los anteriores, con variantes en las que predominan las características de uno y otro extremo. El sistema social en la zona se muestra inestable, produciéndose periódicas transformaciones de una a otra forma de gobierno en función de los intereses de los individuos y comunidades que pugnan por el poder. En este marco, según Leach (1976: 33), el ritual “sirve para manifestar el status del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural”. Se trata de una pauta simbólica a través de la que se hace explícita la estructura social, el sistema de relaciones consideradas adecuadas entre los individuos y grupos. Su función es hacer manifiesto el orden subyacente a las actividades sociales. En este caso de estudio, las formas rituales se muestran sorprendentemente homogéneas, pese a las diferencias culturales de los grupos que conviven en el área. “Los actos rituales son formas de ‘decir cosas’ sobre el status social y la ‘lengua’ en que se dicen esas cosas es común a toda el área de las colinas Kachin”, dice Leach (1976:301). Existen numerosos actos rituales que poseen el mismo significado si el actor es *shan*, *kachin gumsa* o *kachin gumlao*, pero las deducciones que se sacan de él son diferentes según el contexto de interpretación. De este modo, se pone de

manifiesto la falta de coincidencia de los límites culturales y estructurales. En las palabras del autor (ibid) “una estructura puede asumir diversidad de interpretaciones culturales” y “distintas estructuras pueden representarse por el mismo conjunto de símbolos culturales”. Aunque con matices, se repite aquí la lectura del ritual que recorre a la tradición estructural funcionalista, donde es considerado alternativamente como instancia constituyente del vínculo social (Robertson Smith), el mecanismo básico de integración social (Durkheim), un espacio de reproducción de los valores sociales (Radcliffe-Brown), para constituir en Leach una forma de expresión de la estructura social. El autor se pregunta hasta qué punto éste puede ser una fuerza integradora, cuando en el curso de las dinámicas sociales actúa entre comunidades que celebran unidas un día, para enfrentarse al otro. Su respuesta es que si bien el rito no asegura la integración, al menos expresa la unidad de los congregados en el momento de la realización ritual. Por nuestra parte, esta situación invita a plantear la posibilidad del pluralismo en las mediaciones, de modo que una misma práctica ritual ofrezca articulaciones diversas para diferentes actores participantes en ellas.

2.3.3.2 EL FUNCIONALISMO Y LAS MEDIACIONES PRAGMÁTICAS DE LOS RITOS

Examinamos a continuación la teoría funcionalista desarrollada por Malinowski, que sirve para fundamentar el concepto de mediación pragmática de los ritos, definida como la articulación simbólica entre la acción social y los intereses prácticos hacia los que se encamina. Revisamos el programa de investigación de este autor, que concibe la cultura como un patrimonio instrumental orientado a la satisfacción de las necesidades humanas. Referimos a sus investigaciones etnográficas, que proporcionan una documentación exhaustiva de las prácticas rituales en Trobriand. Abordamos su concepción de la magia como una conducta orientada al manejo de la ansiedad y de la religión como expresión de las necesidades vitales propias del individuo. Mostramos que estos planteamientos fundan una tradición que se proyecta la obra de autores como Nadel y Firth. Este último incorpora

de un modo más decidido el análisis del cambio social. Vemos, finalmente, el trabajo de Rappaport, donde el análisis funcional se sitúa en un nivel ecosistémico, mostrándose siempre el ritual en su capacidad articulante.

El funcionalismo y el estructural funcionalismo poseen una filiación teórica común en el organicismo, de donde se derivan importantes coincidencias, pero poseen una historia de rivalidad académica que las disocia como a dos especies evolutivamente próximas compitiendo por el mismo nicho ecológico. En sus formas canónicas, ambas perspectivas privilegian los análisis sincrónicos, emplean el concepto de función para referir a los efectos sociales de las costumbres o instituciones y tratan a los sistemas sociales como unidades integradas y en equilibrio estable. Su principal discrepancia se encuentra en el modo de asumir el análisis funcional. Para el estructural funcionalismo, éste consiste en el estudio de las contribuciones que las prácticas institucionalizadas realizan al funcionamiento de la sociedad. Para el funcionalismo, corresponde al aporte que los elementos de la cultura proporcionan para la satisfacción de las necesidades humanas. La orientación sociologizante del estructural funcionalismo dirige la atención hacia los problemas de la estructura social. En contraste, el funcionalismo adopta una perspectiva biologicista y elabora una teoría instrumentalista de la cultura. El desarrollo de esta última perspectiva, en la antropología, se encuentra íntimamente ligado al nombre de Bronislav Malinowski, etnógrafo de origen polaco, considerado uno de los pioneros en el desarrollo de los métodos de campo en la antropología y que llegó a ser uno de los maestros de la antropología social inglesa. Su obra aborda la relación entre el ritual y las necesidades humanas, introduciendo lo que podemos denominar las mediaciones pragmáticas de los ritos. En este caso, las

manifestaciones rituales reproducen unos códigos que articulan la acción social con sus intereses prácticos, hacia los cuales encaminan y organizan la conducta.

Para Malinowski (1970:159), el objeto de estudio de la antropología es la cultura, considerada como un “patrimonio instrumental” orientado a la resolución de problemas humanos, “un conjunto integral” de elementos interdependientes, donde “cada parte existe como un medio para un fin”. De acuerdo a él (1970:80), la teoría de la cultura “debe partir de las necesidades orgánicas del hombre”. La naturaleza humana constituye el determinismo biológico de la cultura, en el sentido de un conjunto de condiciones necesarias para la supervivencia, que toda cultura debe proveer. Malinowski identifica siete necesidades básicas en el hombre (metabolismo, reproducción, bienestar corporal, seguridad, movimiento, crecimiento, salud) y sus consecuentes concomitantes culturales (sistemas institucionales destinados a satisfacerlos). Igualmente, señala la existencia de una serie de necesidades derivadas, requerimientos que surgen de los sistemas institucionales orientados a atender a los primeros, a los que denomina “imperativos culturales”. En esta perspectiva, el estudio de la cultura supone un análisis tanto institucional como funcional. Las funciones se definen como “la satisfacción de las necesidades por medio de una actividad” (1970:45). Las instituciones son las unidades de organización a través de las que se desarrollan las actividades destinadas a satisfacer las necesidades. Éstas son abordadas en una perspectiva multidimensional que considera a los sistemas de valores que las orientan, el equipo humano que las compone, las reglas que las dirigen, el sustrato material sobre el que operan y las actividades que desarrollan. Por lo tanto, su

análisis de la cultura se inicia en el determinismo biológico, pero no se detiene ahí, porque reconoce que cada cultura moldea los impulsos biológicos de una manera particular, que el investigador debe especificar. Como señala (op.cit:102): “dentro de cada serie vital el impulso es remodelado y codeterminado por las influencias culturales”.

Malinowski, sin embargo, ha pasado a la posteridad más por su calidad como etnógrafo que por sus dotes de teórico. Su principal obra teórica, que citábamos en el párrafo anterior, se publica póstumamente. En cambio, desde temprano, se le reconoce como uno de los fundadores de los métodos de trabajo de campo en antropología. Entre los principios que propugna en este ámbito se encuentran la vida prolongada al interior de las comunidades bajo estudio; el análisis contextual de los componentes culturales o, como plantea el autor, la consideración de cultura como un conjunto integral y el análisis de las relaciones entre los diversos componentes institucionales; la búsqueda del sentido que las prácticas culturales tienen para sus actores; la distinción entre los niveles del discurso y la acción de los sujetos de investigación, porque la gente no siempre se comporta como dice. La aplicación de ellos durante su trabajo de campo en las islas Trobriand da lugar a una serie de monografías etnográficas exhaustivamente documentadas, que lo hacen famoso a pesar de su escaso nivel de desarrollo teórico. Entre éstas se encuentran obras que se han transformado en clásicos de la antropología como *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1986) y *El Cultivo de la Tierra y los Ritos agrícolas en las Islas Trobriand* (1977). En la primera de ellas describe el comercio marítimo en sus aspectos sociales, técnicos y rituales. En la segunda, expone la

relación entre la magia y la agricultura. Ambas registran de un modo riguroso la íntima relación entre la acción ritual y las actividades prácticas, al punto que éstas aparecen como dos fases de un comportamiento dirigido hacia un único fin. En términos del autor (1977:460): “aunque difieren en su campo de acción y en su técnica, tanto el ceremonial como el trabajo práctico forman parte de una misma empresa, van encaminados a un mismo fin y progresan en series consecutivas de actos que dependen una de otra”. No obstante, su análisis teórico de este maridaje defrauda por lo precario o aparece pospuesto. Sobre el particular, no pasa de decir que la magia posee una “función organizadora”, puesto que regula las actividades de la comunidad y “es una fuerza social estrechamente ligada a la organización económica” o que “El trobriand concibe a la magia como un componente intrínseco de todo aquello que afecta vitalmente al hombre y a su destino” (1977:458).

La concepción del ritual en la obra de Malinowski aparece más elaborada en sus ensayos *La cultura* (1975) y *Magia, Ciencia y Religión* (1994) que en sus monografías temáticas. En el primero de ellos, califica a la magia y la religión como “imperativos integradores” o “sintéticos” de la cultura, porque contribuyen a la preservación de la integridad psíquica de los individuos y favorecen la cohesión social. No obstante, Malinowski rechaza las teorías sociológicas, como expone en el segundo de los ensayos, donde revisa y refuta los postulados de Robertson Smith y especialmente de Durkheim. Al respecto señala: “la sociedad no es ni la autora de las verdades de la religión ni, menos aún, su autorrevelado contenido” (1994:71). Malinowski objeta que la religión sea un problema de origen colectivo, porque –en ocasiones– las manifestaciones más intensas de la experiencia

religiosa ocurren y se viven en la soledad individual. Rechaza, igualmente, la idea de que los estados de ebullición social de las asambleas y encuentros multitudinarios produzcan los sentimientos religiosos, puesto que la efervescencia colectiva posee, muchas veces, un carácter profano. Por último, cuestiona que la noción de mentalidad colectiva tenga un fundamento fáctico. En su perspectiva: “lo colectivo y lo religioso, a pesar de sus interferencias, no son de modo alguno idénticos” (1994:61). La religión no es la sociedad divinizada, sino la expresión de ciertas necesidades vitales propias del individuo. Si la religión es una ocupación más de la colectividad que del individuo –como reconoce– es porque ésta expresa intereses comunes, cuyo trasfondo es biológico. “La religión no ha surgido de la especulación ni de la reflexión, y todavía menos de la desilusión o equivocación, sino más bien de la verdadera tragedia de la vida humana, del conflicto entre los planes humanos y las realidades”, dice con una alusión claramente antiintelectualista (1975: 120). La suya es “en gran parte la sacralización de las crisis de la vida humana”.

No obstante, la religión no se presenta ante los fieles provista de propósitos, sino como un fin en sí misma, un sistema de valores, un corpus de actos y creencias autocontenidas. Es tarea del investigador descubrir las funciones ocultas tras cada una de sus manifestaciones, en las que se encuentra la unidad de la religión. Así, señala Malinowski (1994), los ritos de iniciación son responsables de transmitir las tradiciones sagradas que aseguran la cohesión del grupo y las condiciones de la existencia social, lo que en el marco de las comunidades primitivas resulta fundamental para su supervivencia. Los ritos alimentarios y los sacrificios son

modos de sacralización de las condiciones de las que depende la nutrición y reproducción del grupo. Los ritos totémicos desarrollan actitudes positivas hacia los elementos del entorno que son útiles para el colectivo. Los ritos funerarios proporcionan una respuesta frente al desaliento, el temor y la desmoralización que produce la muerte y constituyen una expresión del instinto de autoconservación. Así, si bien la sociedad no es la causa ni el contenido de la religión, el carácter público y colectivo de ésta es una de las condiciones indispensables para su funcionamiento. Ello le agrega a la creencia un sentido de solemnidad y le otorga la fuerza moral de la unanimidad. Al respecto señala Malinowski (1975:121): la religión “fortalece los vínculos de la cohesión humana” y “se convierte quizás en la fuerza más poderosa del control social”.

En contraposición al carácter latente de las funciones de la religión, la magia presenta propósitos explícitos para los creyentes y practicantes. Ella constituye “...un corpus de actos puramente prácticos que son celebrados como un medio para un fin” (1994:76). Se cree en la magia “porque su eficacia psicológica e incluso fisiológica atestigua su verdad pragmática” (1975:117). Su explicación hay que buscarla en las situaciones concretas, rodeadas de dificultad, en las que habitualmente se aplica y en las tensiones emotivas que provoca su experiencia. La magia surge como una respuesta supletoria frente a la impotencia, la angustia, el deseo o la inseguridad, “cuando el hombre se enfrenta a un vacío insalvable, a un hiato en sus conocimientos o en sus poderes (...)”. (1975:115). Ante el desasosiego de las emociones y los imperativos de la necesidad, los deseos humanos se proyectan en forma de palabras y acciones que anticipan el resultado

esperado. La magia consiste en estas conductas reductoras de tensión fundadas en un “mecanismo psico-fisiológico universal” (1994:89). Su función consiste en ritualizar el optimismo, acrecentar la fe y conferir confianza a los individuos frente a situaciones críticas. La magia aparece, entonces, vinculada a la religión en términos funcionales. La fe religiosa establece actitudes dotadas de valor biológico, tales como el respeto a la tradición del grupo, el cuidado del entorno, confianza frente a las dificultades y fortaleza ante la muerte. La magia, en tanto, introduce unas disposiciones que permiten manejar los estados de crisis. Dicho de otro modo, los ritos mágicos y religiosos (actos tradicionales) establecen una mediación entre ciertas actitudes funcionales y los intereses humanos.

Ni el trabajo teórico de Malinowski en el área de los estudios rituales, ni sus aportes etnográficos consideran el problema del cambio social de un modo sustantivo. El propio autor señala como el principal defecto de sus etnografías la omisión de los procesos de contacto y cambio cultural, a los que reconoce tardíamente como “una de las tareas más importantes de la antropología” (1977: 486). Cuando realizó su trabajo de campo, sus intereses de investigación se encontraban moldeados por una orientación disciplinaria clásica que hacía de las sociedades primitivas el principal objeto de estudio. Allí donde no era posible encontrar las culturas intactas se abstraían las influencias de los comerciantes, misioneros y agentes de la administración colonial. La preocupación de Malinowski por la dinámica del contacto cultural se manifiesta sólo en la última etapa de su carrera académica. Este interés se expresa en una serie de artículos y algunos ensayos, reunidos póstumamente bajo el título *The dynamics of culture change. An*

inquiry into race relations in Africa (1965 [1945]). En él se esbozan las claves para una lectura funcionalista del contacto cultural, orientada por intereses teóricos y aplicados. De acuerdo a Malinowski, el encuentro generaría en África una nueva realidad cultural moldeada por el impulso de las necesidades emergentes. Ésta no se expresa como una síntesis integradora en la que convivan de un modo armónico los elementos de las culturas nativa y la colonizadora. Por el contrario, se trata de un encuentro desigual, donde los colonizadores blancos son los principales agentes del cambio que produce las crisis de las sociedades originarias. Tampoco se trata de “un conglomerado, una mixtura, yuxtaposición o parcialidad de elementos fusionados” (1965: 24), puesto que “las unidades de transformación no son rasgos o complejos de rasgos sino sistemas organizados o instituciones” (op. cit.:18). El contacto genera nuevas realidades institucionales: individuos organizados para el desarrollo de actividades destinadas a satisfacer nuevas necesidades en el espacio de encuentro. “Donde los préstamos terminan comienza el cambio”, dice para señalar el carácter emergente de la cultura de contacto. El estudio del cambio cultural debe realizarse teniendo en cuenta la existencia de tres realidades culturales: la de los colonizadores blancos, las culturas nativas que reciben el impacto de la dominación y la cultura de contacto, surgida en la confluencia de los intereses, en los campamentos mineros, en los cordones industriales, en las escuelas y misiones. Su posición, lejos de cuestionar el orden colonial, se propone como una contribución crítica a la administración y la conducción de los procesos de cambio. De allí que Gluckman (citado en Harris: 484-485) califique su libro de “humillante” y sostenga que éste “termina con la peor clase de antropología práctica: beneficencia sin moralidad, basada en una ingenua

simplificación". De acuerdo a este autor, la aproximación de Malinowski al problema del cambio social tiene un valor puramente descriptivo, pero resulta "analíticamente estéril".

La herencia teórica de Malinowski en el campo de los estudios rituales es mucho menos nítida que la de Durkheim, pero igualmente deja en él una estela. Entre los autores que asumen posiciones neomalinowskianas se encuentra Nadel (1955, 1970, 1966), para quien las instituciones o modos de conducta estandarizada tienen como propósito la satisfacción de las necesidades básicas o "potenciales de acción". Con este término denomina a "las tensiones y apremios que se proyectan en la conciencia y que piden ser aliviadas por la acción" (1955:327). Nadel concibe la existencia social en una perspectiva finalista y utilitarista, a la que la estructura social se encuentra subordinada (1966). No obstante, su perspectiva otorga más importancia al problema de la integración social y a los análisis psicológicos que la de Malinowski. La combinación de estos elementos se advierte en su análisis de la religión Nupe (1970), donde destaca entre sus competencias: a) la explicación del universo, b) la provisión de una ética económica que sirve de guía de los "impulsos prácticos para la acción", c) la mantención de la estructura social, d) la provisión para los individuos de experiencias y estímulos específicos. De acuerdo a Nadel, las tres primeras competencias muestran el nexus de la religión con diversos aspectos de la vida social. En tanto, el cuarto constituye el único interés intrínseco de la religión. El autor asume una posición psicologista para el análisis de las relaciones entre estos diversos aspectos. Al respecto señala:

"Nosotros no vemos por más tiempo los variados intereses o propósitos que existen en la vida social como fines hacia los que la vida religiosa

contribuye en tal o cual sentido, sino como las causas que hacen que las personas que viven con tales propósitos e intereses busquen las experiencias que llamamos religiosas. Por eso interpolamos los mecanismos psicológicos entre ambas” (1970: 264).

La perspectiva malinowskiana encuentra a un exponente más claro en Raymond Firth (Kuper 1973). Este autor propone el uso del concepto de “organización social” distinguiéndolo de la noción de “estructura social” (1971, 1969). Según Firth, esta última constituye una abstracción de las relaciones sociales, un modelo idealizado del orden común. En contraste, la organización social refiere a las formas de coordinación e interacción para el desarrollo de actividades concretas. Ella se puede definir como los “ajustes de trabajo de la sociedad” (1969:45). Mientras la noción de estructura supone continuidad, persistencia y consistencia en los tipos de relación, la idea de organización social implica el dinamismo del proceso de toma de decisiones por parte de los actores, la selección de alternativas que pueden escaparse de los modelos estructurales, la movilización de recursos hacia determinada finalidad social. Si la estructura corresponde a las formas básicas de la sociedad, la organización alude a los procesos reales de acción social concertada. Ambos conceptos no son rivales sino complementarios. En los términos del autor (1969:47): “los resultados organizacionales deben llegar a ser parte del esquema estructural y los principios estructurales deben funcionar en las formas y decisiones organizacionales”. En su perspectiva, el análisis de la organización social constituye una herramienta básica para comprender el cambio social, puesto que nos muestra a la sociedad en movimiento. Esto recupera la acción individual para el análisis social. Sus estudios en el campo de la religión muestran igualmente este interés. En su definición, la religión es un “intento de los

individuos para asegurar la coherencia en su universo de relaciones tanto físicas como sociales” (1996:14; 1969:258). Ésta se relaciona no sólo con la estructura social, sino con la estructura de la personalidad: “Es un instrumento para mantener la integración personal, no simplemente la integración social” (1996:42; 1969:288). De acuerdo a Firth, la religión es de naturaleza pragmática: “un producto intelectual, emocional y estético socialmente definido de los esfuerzos del hombre para dar un marco de sentido a su existencia y una forma de expresión simbólica para su búsqueda de solución a sus problemas básicos de vida” (1970:14).

Firth consagra tres monografías al estudio de la religión de los tikopia, en los que, respectivamente, aborda su principal ciclo ritual conocido como “el trabajo de los dioses” (1967a); analiza diversos aspectos del sistema religioso, desvinculados del anterior (1967b) y expone el proceso de transformación al cristianismo (1970). Visto desde nuestra perspectiva, en ellas el ritual se muestra como un mediador entre la estructura social, la organización social y las necesidades individuales. Según Firth, la religión de los tikopia se encuentra claramente vinculada con el sistema político y social. El lugar más prominente en los ritos es ocupado por los jefes, quienes son los encargados de ejecutar las oraciones a los ancestros y dioses superiores. El ciclo ritual es un espacio de expresión del poder político, pero ello no sólo contribuye al mantenimiento del orden social, también puede ser ocasión para su renovación. “Al dar la ocasión para la asunción pública de los roles, también da la oportunidad para su interpretación y modificación y así reformular el orden social” (1967a:23). No obstante, de acuerdo al autor, más allá de sus funciones estructurales, “el foco más importante” del esquema ritual es “el

uso eficiente de recursos” (op. cit. 25). Esto asemeja el ritual a la técnica, en tanto ambos constituyen medios orientados hacia determinados fines. En términos expresivos, el ritual puede ser el prefacio, acompañar, constituir un estímulo para la acción técnica o sustituirla cuando no está firmemente asentada. Esta asociación se advierte en el *Trabajo de los dioses en Tikopia* (1967a), un complejo ciclo ritual de seis semanas de duración, realizado dos veces al año. La secuencia incluye ritos de consagración de las canoas, de renovación de los templos, una serie de ritos agrícolas, acciones conmemorativas de los templos desaparecidos, un festival de danza y ritos de elaboración de un pigmento sagrado. De acuerdo a Firth, la finalidad de éstos es fundamentalmente tecnológica y económica. Para los creyentes, la ejecución de los rituales constituye el medio para mantener contacto con sus dioses e inducirlos en su favor para garantizar la alimentación y la salud. Para el investigador, no obstante, tras ellos hay una orientación utilitaria. A fin de atraer su buena disposición, las ejecuciones rituales deben ir acompañadas de ofrendas de alimentos y bienes, lo que acrecienta el compromiso de los participantes en las tareas productivas. La preparación de los recursos necesarios para la acción ritual produce directamente beneficios económicos, además de la reafirmación de las posiciones de status y cohesión social. En síntesis, de acuerdo al autor, en el ritual nos encontramos ante el individuo enfrentando las necesidades de su vida diaria, incluidos los imperativos de la existencia común.

El registro etnográfico de Firth contempla un lapso de treinta y cinco años y constituye un extraordinario estudio de caso sobre la transformación y pérdida de un sistema ritual. El autor observó por primera vez el ciclo de ritos tikopia entre

1928 y 1929. Posteriormente asiste a él en 1952, cuando un número importante de sus participantes se habían transformado en cristianos. Cuando regresa por tercera vez al campo, en 1963, el ciclo ritual ha desaparecido. Según el autor (1970) esto se explica por una serie de factores políticos y económicos. Los misioneros cristianos constituyen la principal fuente de difusión de la tecnología occidental, introduciendo nuevas herramientas y recursos que favorecen las tareas productivas. Aunque la conversión no aseguraba el acceso a estos beneficios, sí lo facilitaba. Los tikopia pronto tuvieron la constatación de que, contrariamente a sus creencias, quienes abandonaban a sus dioses no recibían como castigo una pérdida o enfermedad y, por el contrario, se mostraban igualmente confortables o aumentaban su prosperidad. La religión tradicional no resultaba adecuada a los cambios en la estructura económica, marcada por la migración y el surgimiento de nuevos empleos. La disminución de los fieles hizo que el ciclo ritual fuese progresivamente más pesado para sus realizadores y perdiese la capacidad de cohesionar a la comunidad. Con la conversión de los últimos jefes, el sistema ritual tradicional cayó en desuso. Según apunta el autor, la mayor parte de las necesidades a las que se dirigía “el trabajo de los dioses” pasaron a ser atendidas por la iglesia.

Si Firth aporta al funcionalismo un interés por las transformaciones, Rappaport (1987 [1967]) le imprime una perspectiva ecológica que renueva esta tradición. Desde la contribución de los ritos para la satisfacción de las necesidades humanas nos desplazamos al manejo ritual de los recursos medioambientales. Rappaport realiza su trabajo etnográfico entre los tsembaga, en la cordillera de Bismarck en

Nueva Guinea, donde estudia un ciclo ritual denominado el *kaiko*. La orientación teórica de su análisis se funda en la ecología. El territorio tsembaga es considerado como un ecosistema, sus habitantes como una población local que mantiene intercambios tróficos con diferentes especies animales y vegetales, y que compite con otras poblaciones humanas en el sistema regional. En su perspectiva, el ritual:

“ayuda a conservar un medio ambiente no degradado, limita los conflictos bélicos a frecuencias que no ponen en peligro la existencia de la población en la región, ajusta las relaciones hombre-tierra, facilita el comercio, distribuye los excedentes locales de cerdos en forma de carne entre toda la población y garantiza a la población humana una proteína de alta calidad cuando más la necesita” (1987: 243).

La principal actividad económica de los tsembaga es la horticultura del bosque, orientada a la plantación de tubérculos como el ñame y la patata. Secundariamente, se dedican a la caza y recolección y a la crianza de cerdos, que emplean en ocasiones rituales prescritas ante desgracias, la muerte o la guerra. Uno de los puntos críticos para el equilibrio de la población y el ecosistema es el tamaño que alcanza la piara. El crecimiento en el número de cerdos demanda ingentes cantidades de alimento y absorbe las energías de las mujeres que se encargan de su cuidado. En la medida que el rebaño aumenta, se suceden los episodios de irrupción de los puercos en las huertas, lo que da lugar a riñas y reyertas entre los propietarios de unos y otras. Para evitar esto, el patrón residencial tiende a dispersarse, lo que pone de relieve otro problema: las limitaciones en la cabida de la tierra. Según Rappaport, la presión demográfica es una de las causas subyacentes de las guerras que involucran a los tsembaga y otros grupos del área de manera recurrente. Ambos problemas –el tamaño de la manada de cerdos y la guerra– se encuentran directamente ligados con el sistema

ritual. Expuesto esquemáticamente, cuando la población porcina alcanza los límites tolerables, se da inicio a un período festivo denominado el *kaiko*, en el que se sacrifican los cerdos y se comparte su carne con los grupos que constituyen los aliados potenciales para embarcarse en una empresa bélica. La conclusión del *kaiko* abre habitualmente el período de hostilidades, que se extiende hasta la retirada de su territorio de uno de los grupos antagonistas o el acuerdo de una tregua. La celebración de la paz marca el inicio de un nuevo ciclo en el que la piara de cerdos crecerá hasta alcanzar los límites tolerables, preparando las condiciones para el ritual y para la guerra. En la lectura del autor, el ritual es un mecanismo homeostático, que permite mantener el control de variables tales como el número de cerdos y la presión demográfica. Es, igualmente, un transductor que a través de la información de los cambios en uno de los componentes del sistema produce cambios en otros de sus elementos. La acción ritual informa que una de las variables críticas ha alcanzado los límites tolerables, desencadenando las acciones que transforman los valores de ésta. En este sentido, el ritual tiene directamente una capacidad generadora, que actúa de modo empírico sobre el problema. En él, no obstante, ha mediado el universo de representaciones cogitadas por los tsembaga, que consideran que todo esto no es más que un modo de propiciar a los espíritus de sus ancestros.

2.3.4. LA PERSPECTIVA PSICOLOGISTA: LA MEDIACIÓN RITUAL DE LOS PROCESOS PSÍQUICOS

El siguiente apartado textual atiende a la relación entre los ritos, la vida psíquica de los individuos y la estructura de la personalidad. Exploramos aquí tres líneas de reflexión que expresan la articulación del ritual con la experiencia íntima: la psicoanalítica, donde el ritual se perfila como un mediador entre los impulsos y las normas, que expresa sintomáticamente

las interdicciones; la afectista, que investiga el papel del rito en la administración y/o la socialización de las emociones; y la integrativa, que destaca al ritual como un mecanismo de individuación o un medio de adaptación del sistema de personalidad a la sociedad y, por lo tanto, como dispositivo psicoterapéutico.

La discusión sobre la influencia del ritual en los procesos psíquicos y de los aspectos psicológicos de la acción ritual constituye en sí mismo un universo, en el que coexisten diversas especies teóricas y distintos programas de investigación. Se trata de una de las áreas del campo de los estudios rituales más difíciles de reseñar por su falta de integración teórico-conceptual y la carencia de esfuerzos para evaluar el estado del arte. Aquí realizamos un atisbo a este espacio, considerando tres vertientes de análisis que recortan de diversa manera su objeto de estudio: la psicoanalítica, donde el ritual se perfila como un mediador entre instintos y normas; la afectista, que indaga sobre el papel de la emociones en la acción ritual; y autores diversos que consideran a los ritos como mecanismos de integración.

2.3.4.1. LA TRADICIÓN PSICOANALÍTICA Y LOS RITUALES COMO MEDIADORES ENTRE INSTINTOS Y NORMAS

El punto que sigue aborda al ritual en la perspectiva psicoanalítica desarrollada por Freud. Exponemos aquí su sistema conceptual y reseñamos los rasgos generales de su sistema teórico. En el marco de éste, mostramos su lectura ambivalente de la religión como neurosis obsesiva universal, es decir, expresión sintomática de tensiones que provocan las privaciones que ésta impone; como mecanismo terapéutico que permite manejar el sentido de culpa edípico; y como dispositivo normativo orientado al manejo de los impulsos. Los rituales se muestran aquí como mediadores entre el plano instintivo y la conciencia moral. Por último, señalamos la continuidad de su línea de análisis en el trabajo de autores como Reik y Bettelheim.

La teoría freudiana distingue tres estratos de la personalidad que interactúan recíprocamente entre sí de manera dinámica, configurando la vida psíquica. La estructura de la personalidad se compone del *ello*, conjunto de los impulsos

instintivos, expresión de las necesidades fisiológicas básicas; el *yo* o *ego*, que resulta de la adaptación del *ello* a los estímulos externos; y del *superego*, fuerza moral que restringe la expresión de los instintos. Junto a esto, Freud identifica tres niveles de conciencia: el inconsciente, que se mantiene oculto a nuestra atención y al que accedemos de manera indirecta; la conciencia, conformada por todos aquellos elementos que el hombre conoce de manera directa; y el preconscious, constituido por los elementos del plano del inconsciente en movimiento hacia la conciencia o a la inversa. Si bien no hay una coincidencia absoluta entre los estratos de la personalidad y los niveles de conciencia, puesto que el inconsciente se manifiesta en los diversos componentes del aparato psíquico, existe aquí una correlación, en tanto el *yo* se expresa en parte importante de un modo consciente, mientras el *ello* y *superego* son preponderantemente inconscientes. El foco de atención del psicoanálisis freudiano se dirige precisamente al estudio de los impulsos biológicos y sexuales inconscientes, por considerar que los conflictos y frustraciones en esta área, ocurridos -por lo general- en la infancia, son el punto de origen de buena parte de los problemas de la personalidad. De acuerdo a la teoría, el *yo* se enfrenta al fuego cruzado entre las pulsiones internas y las constricciones que imprime sobre la personalidad el sistema social, actuando el *superego* como mediador entre el *ello* y el *yo*. El análisis freudiano de la religión, en general, y del ritual, en particular, muestra igualmente la interdicción entre estos elementos: la presión de los instintos y la fuerza represiva de las normas. Esto da lugar a una lectura teóricamente ambivalente de la religión que va desde la interpretación patológica (la religión como sintomatología neurótica), a la socializadora (la religión como dispositivo de contención de los impulsos que favorece la vida social a costa

de la neurosis), pasando por la terapéutica (el ritual como mecanismo liberador del sentido de culpa o mecanismo de compensación ilusorio).

Freud ofrece su primer estudio específico de la religión en un pequeño ensayo titulado *Actos obsesivos y prácticas religiosas* (2001 [1907]). En éste presenta una tesis que, aunque con diversos matices, mantendrá a lo largo de su obra: que la neurosis se puede considerar “como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis obsesiva universal” (2001:1342). El punto de partida de esta comparación es la analogía entre los rituales religiosos institucionalizados y las ceremonias personales de los neuróticos compulsivos. Para Freud, las semejanzas entre los actos obsesivos y las prácticas religiosas no son sólo formales, sino genéticas y funcionales. En el plano de la forma, éstas se asimilan por la minuciosidad en el desarrollo de las rutinas y los sentimientos de temor y angustia que suscitan las omisiones y transgresiones a las reglas de conducta. En la génesis, coinciden en que ambas surgen de la represión de ciertos impulsos: sexuales, en el caso de la neurosis; egoístas y antisociales, en el de la religión. En términos funcionales, se asemejan en que ambos tipos de acción están destinados a evitar ciertas tentaciones o a prevenir el castigo de sucumbir a ellas; expresan la tendencia a renunciar a ciertos instintos constitucionalmente dados. Los rituales se inscriben aquí en el campo de la sintomatología neurótica, es decir, se los considera expresión cultural de conflictos intrapsíquicos no bien resueltos. El tema es retomado en *Tótem y Tabú* (1997a [1913]) que, como apunta su epígrafe, se propone comparar “la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos”. De acuerdo al autor, las prohibiciones del tabú son similares a los síntomas de la

neurosis obsesiva en al menos cuatro puntos: “1° La falta de motivación de las prohibiciones; 2° Su imposición por una necesidad interna; 3° Su facultad de desplazamiento y contagio, y 4° La causación de actos ceremoniales y de prescripciones, emanados de las prohibiciones mismas” (1997a:1765). En el origen del tabú se encontraría la ambivalencia de los sentimientos frente a ciertas relaciones sociales; en el de la neurosis, la contradicción ante los impulsos incestuosos. La comparación se desplaza luego al campo de la magia, caracterizada por la fe en la omnipotencia de las ideas, rasgo típico de la neurosis obsesiva. En ella encontramos una sobreestimación de los procesos psíquicos. La magia enlaza la voluntad del deseo con determinados impulsos motores que producen una representación imitativa o evocadora del motivo y ofrecen su satisfacción ilusoria. Los juegos de la niñez operan de un modo similar, por lo que, de acuerdo a Freud, la magia puede ser considerada una forma infantil de pensamiento. No obstante, es en la neurosis obsesiva donde la omnipotencia de las ideas se manifiesta de un modo fijo: “los neuróticos no atribuyen eficacia sino a lo intensamente pensado y representado afectivamente” (op.cit.:1802). Según Freud, esto muestra cuán próximos se encuentran el ‘salvaje’ y el ‘neurótico’, puesto que ambos “creen poder transformar el mundo exterior sólo con sus ideas” (ibid).

Freud (1997a) plantea la existencia de una correlación entre diversos estadios de evolución del pensamiento y las etapas del desarrollo sexual. Para el autor, las primeras manifestaciones de los impulsos sexuales en la niñez se caracterizan por un marcado autoerotismo y narcisismo (orientación hacia el propio yo). A esta

etapa del desarrollo sexual correspondería en el plano social el período animista, dominado por la magia (omnipotencia de las ideas) y su pretensión de que el propio pensamiento puede transformar al mundo, lo que constituye una forma de razonamiento autorreferente. La segunda etapa del desarrollo libidinal se distingue por la exteriorización del deseo, que encuentra su objeto en la figura de los padres (etapa edípica). A ella se relaciona el pensamiento religioso, que sitúa a Dios como padre todopoderoso. Con la madurez del individuo, se produce la renuncia al principio del placer, la subordinación a la realidad y la búsqueda del objeto en el mundo exterior. El pensamiento científico corresponde a esta etapa. De acuerdo a Freud, si la magia es expresión del narcisismo, la religión se originaría en el complejo de Edipo. El autor dedica el ensayo cuarto y final de *Totem y tabú*, a fundamentar históricamente su tesis sobre la génesis de la religión en las contradicciones del amor filial. Su lectura ha sido calificada como fabulosa (Evans Pritchard 1975) y especulativa (Morris 1995), por lo lejos que lleva las facultades de la imaginación. Freud plantea que la forma de organización social originaria la constituiría una horda de carácter patriarcal, controlada por un macho dominante e integrada por sus mujeres e hijos. Este padre violento y celoso se reservaba para sí la disposición de todas las hembras, expulsando a sus hijos del grupo conforme éstos iban creciendo, lo que constituía motivo de rencor y envidia. Como respuesta, “los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna” (Freud 1997a: 1838). Por medio de la antropofagia esperaban apropiarse de sus fuerzas. Los hijos odiaban a su padre que se oponía a su necesidad de poderío y frustraba sus impulsos sexuales, pero a la vez éste era motivo de admiración y amor. Esta

ambivalencia hace surgir un intenso sentido de culpa tras el asesinato. Como señal de arrepentimiento, los hijos establecen el tabú del incesto que prohíbe las relaciones sexuales con las mujeres de la horda, suprimiendo de este modo el motivo que dio lugar al parricidio. De allí que Freud afirme (1997a:1840): “La religión totémica surgió de la conciencia de culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre por medio de la obediencia retrospectiva”. En este sentido, sus rituales se pueden considerar mecanismos terapéuticos, en tanto, permiten mitigar el sentido de culpa. No obstante, en ellos igualmente se proyectan los sentimientos contradictorios propios del complejo de Edipo. La religión totémica incluye la conmemoración periódica del crimen fraterno, por medios ceremoniales en los que se levantan las prohibiciones y se sacrifica y come a la especie totémica, en un acto que revive el patricidio a la vez que recuerda el triunfo de los hijos sobre el padre. La religión totémica surge así como resultado de la superación del progenitor y la nostalgia de él.

En *El Porvenir de una ilusión* (1997b) y *El Malestar en la cultura* (1997c), Freud considera a la religión como uno de los principales componentes de la cultura o civilización. El autor desestima la distinción entre estos conceptos, los que para efectos de su trabajo son considerados sinónimos y se componen de dos dimensiones: a) todo el saber y poder conquistados por el hombre para dominar a la naturaleza y satisfacer sus necesidades, b) las organizaciones necesarias para regular las relaciones entre los hombres. La cultura no es sólo un mecanismo de respuesta a los imperativos naturales, sino de control de los instintos para hacer posible la vida social. Como dice Freud: “toda cultura reposa en la imposición

coercitiva del trabajo y en la renuncia de los instintos” (1997b: 2964), porque lo que caracteriza al hombre es el ímpetu de las pasiones y su falta de disposición hacia el esfuerzo laboral. Entre los deseos instintivos que deben ser controlados para hacer posible la vida común se encuentran el incesto, el canibalismo y el homicidio. O, como señala más tarde (1997c), los impulsos libidinales y de agresividad. En la nomenclatura de autor, se denomina ‘interdicción’ a aquel instinto que no puede ser satisfecho, ‘prohibición’ a la institución que establece la interdicción y ‘privación’ al estado que la prohibición trae consigo. La cultura o civilización es, por lo tanto, un sistema de prohibiciones que impone al hombre una serie de privaciones y crea un conjunto de interdicciones. Los sujetos se transforman en seres sociales a través de la internalización de estas prohibiciones durante la niñez, las que constituyen la conciencia moral del individuo o súper yo, instancia psíquica que asimila las coerciones externas. ¿Cuál es el papel que juega la religión en este marco? Según Freud ésta sería “el elemento más importante en el inventario psíquico de una civilización” (1997b: 2967). Ella desempeñaría una triple función: i) disipar los terrores humanos ante el enorme poder de la naturaleza, constituyendo una fuente de protección; ii) consolarnos y brindarnos esperanza frente al destino inexorable de la muerte; iii) compensarnos ante las privaciones y sufrimientos que nos causa la propia vida civilizada. La religión es, en su perspectiva, una expresión ilusoria (1997b) o delirante (1997c), originada en la necesidad de protección que experimentamos durante la niñez y cuya satisfacción se encuentra en la imagen del padre. Para hacer tolerable nuestra indefensión, forjamos la imagen del padre inmortal que nos cuida y protege. Nos encontramos, nuevamente aquí, frente a la expresión de la fuerza de los deseos. De allí que reaparezca la idea de que “la

religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre” (1997b:2985). Una neurosis colectiva que contribuye a “evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual” (1997c: 3030).

Los escritos de Freud desarrollan una doble perspectiva para el análisis de la religión. Primero, ésta se presenta como una formación simbólica sintomática del compromiso neurótico surgido de la contraposición de los deseos instintivos y las restricciones del súper yo. Segundo, como un sistema institucionalizado de disciplinamiento de los instintos sexuales y agresivos, necesario para la vida social de una humanidad inmadura, incapaz de un control racional de éstos. En este marco, los rituales aparecen como mecanismos destinados a apaciguar los deseos reprimidos, es decir, como mediadores entre el súper yo (la conciencia moral) y el ello (el plano de los instintos). Esta perspectiva de análisis ha sido extendida por autores como Reik (1949) y Bettelheim (1974). Reik, por ejemplo, explica la covada, un sistema de abstenciones masculinas asociadas al parto, como un mecanismo que protege a la mujer y el recién nacido de los instintos agresivos del padre. Este sistema de interdicciones rituales, especialmente extendido entre los pueblos de América del Sur y el Sudeste Asiático, impone al padre una serie de resguardos y prohibiciones alimenticias tras el alumbramiento, cuya transgresión amenaza con la enfermedad y muerte del hijo. En la covada prematernal, encontramos un medio para retener los impulsos sexuales del macho hacia las mujeres embarazadas. La covada alimenticia muestra el triunfo del súper yo sobre los sentimientos hostiles del padre hacia el hijo, originados en el complejo de

Edipo, por la potencial amenaza y competencia que el segundo supone para el primero. Bettelheim, en tanto, analiza los rituales de iniciación como procedimientos orientados al manejo de los deseos sexuales polivalentes y el conflicto entre estos deseos y el rol asignado a cada género en la sociedad. Esto se verifica bien a través de la dramatización de los deseos reprimidos mediante la inversión de roles, bien por medio de la reafirmación de los comportamientos propios del rol y la negación de las tendencias polivalentes. Así, de acuerdo al autor, los ritos de pubertad contribuyen a dominar la “envidia del otro sexo”, o adaptar a los adolescentes al “rol social prescrito para su sexo y abandonar placeres pregenitales infantiles” (1974:25).

2.3.4.2. LA MEDIACIÓN DE LAS EMOCIONES: LOS SENTIMIENTOS SOCIALES Y EL MANEJO DE LA ANSIEDAD

La siguiente unidad textual trata la relación entre el ritual y los estados emotivos. Examinamos dos perspectivas paradigmáticas contrastantes que, respectivamente, analizan las emociones en su relación con la vida social y las necesidades individuales, retomando la discusión al interior de la tradición funcionalista. Exponemos la posición de Durkheim, situada en la primera de estas líneas de pensamiento, para quien las congregaciones humanas suscitan estados de efervescencia. En esta perspectiva, el ritual es intensificador de los estados afectivos de carácter social. Contrastamos ésta con la postura de Malinowski, para quien los rituales buscan administrar las emociones que surgen de las necesidades biológicas. Revisamos luego los planteamientos de Sheff, situados en la misma línea que el anterior, según los cuales los ritos son mecanismos catárticos, que permiten el distanciamiento emotivo. Desde allí derivamos a la corriente social constructivista de las emociones, situada en la vertiente opuesta, que destaca la socialización de los afectos. Por último, abordamos la tesis de Homans sobre la ansiedad primaria y secundaria, como una propuesta que estimula una reflexión integradora. En esta secuencia de lecturas toma cuerpo para nosotros la idea de la mediación ritual como articuladora de los dominios sociocultural y psicobiológico.

La presencia de estados emotivos asociados a la acción ritual se encuentra destacada desde los estudios fundadores del campo. Su análisis oscila desde posiciones cercanas a la psicología social, que vinculan las emociones rituales a

los requerimientos colectivos y los factores culturales, a otras fundadas en la psicología individual que explican estos estados emotivos a la luz de los procesos fisiológicos y las necesidades personales. Nos encontramos ante dos modelos de mediación ritual que muestran, alternativamente, la articulación de las emociones a la vida social o a la existencia individual. Emile Durkheim es el precursor de la primera de estas perspectivas. Para él, los ritos son instancias generadoras de fuertes estados emotivos que unen a los individuos en una experiencia en la que se producen y reproducen las representaciones religiosas que simbolizan la vida social. De acuerdo al autor, las reuniones humanas tienen un efecto estimulante que desata las emociones, las amplifica y las contagia. Al respecto señala (1995:202): “la aglomeración por sí misma actúa como un excitante especialmente poderoso. Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación”. El individuo se sumerge en el grupo, se anima a comportamientos que no realizaría en soledad, se deja llevar por las emociones colectivas. La interacción en las asambleas tiene un efecto envolvente e intensificador, de modo que las expresiones de unos convocan a las de los otros.

“El impulso inicial va de este modo ampliándose a medida que se repercute, del mismo modo que un alud crece a medida que avanza. Y como las pasiones tan vivas y tan libres de cualquier control no pueden dejar de exteriorizarse, por todas partes surgen gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todos tipos que todavía contribuyen a intensificar el estado que exteriorizan” (op cit).

Las muestras de entusiasmo llegan a la sobreexcitación, comprometen fuertes dosis de energía y se asocian a hechos fuera de lo cotidiano que ayudan a demarcar el ámbito sacramental. De acuerdo a Durkheim, en estas manifestaciones se encontraría la fuente primigenia de la religión, de modo que

originalmente la emoción dio paso a la creencia. Expuesto en sus palabras (1995:205): “la idea religiosa ha nacido en estos medios sociales efervescentes y como producto de la misma efervescencia”. Se expresa aquí lo que Pickering (1984) distingue como función creativa de los rituales según la cual, bajo ciertas circunstancias espaciales, éstos tendrían la capacidad de hacer germinar nuevas representaciones sagradas. No obstante, los rituales tienen igualmente una función reproductiva consistente en la renovación periódica de la fe. El ritual es un espacio privilegiado de operación de los símbolos religiosos que objetivan y proyectan las representaciones de lo sagrado. Ellos son el centro de atención en torno al que converge el flujo de los sentimientos. La experiencia de excitación psíquica en torno a estos símbolos genera el aura extraordinaria que rodea las cosas santas. Los estados efervescentes de la acción ritual tienen, por lo tanto, un poder creativo del que emerge como metáfora la religión. Poseen, igualmente, una capacidad revivificadora. Como dice el autor (1995:321): “La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno mismo de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos”. En los estados emotivos compartidos que la congregación ritual suscita, los fieles encuentran una constatación del poder de las representaciones sagradas por el que se verifica la creencia. Por esta vía, los rituales realizan la renovación periódica del ser moral de la colectividad, cuyo poder metafísico no es sino el efecto cohesionante de la comunión de los participantes en el plano del pensamiento y la emoción. La emoción religiosa integra, en este caso, al individuo en el cuerpo de la sociedad.

Malinowski es uno de los representantes más notorios del paradigma contrastante que vincula las emociones rituales a los estados fisiológicos y necesidades individuales. Este autor (1994) desarrolla un alegato explícito en contra de la tesis durkheimiana que sitúa los orígenes de la religión en los estados de ebullición social. Contra ella, argumenta que los momentos de efervescencia ocurren igualmente en las reuniones profanas y advierte que aún en soledad los fieles pueden acceder a experiencias emocionales intensas. De acuerdo a Malinowski, no debemos buscar el origen en la sociedad, sino en el trasfondo universal de las necesidades humanas, lo que supone una lectura biológica del campo de los afectos. En su perspectiva, la religión y la magia surgen y funcionan en torno a las emociones asociadas a las crisis vitales, la primera, y a la ansiedad ante las empresas inciertas o riesgosas, la segunda. Magia y religión son parte del utillaje cultural destinado al manejo de los requerimientos vitales. La religión establece, fija e intensifica actitudes mentales con valor adaptativo, como el respeto a los seres vivos del entorno, en el caso del totemismo, y la esperanza en la vida eterna, en el animismo. La magia, en tanto, ritualiza el optimismo ante las situaciones que no controlamos. La expresión social de éstas derivaría de su contribución a los imperativos biológicos, que las hace materia de interés común. Por eso, siguiendo al autor (1994:75), su dimensión social y consentimiento colectivo son “una condición necesaria pero no suficiente” para entender su funcionamiento, dirección hacia la que no se puede avanzar sin “el análisis de la mente individual”. (ibid). Así, por ejemplo, Malinowski sostiene que “la creencia salvadora de la continuidad espiritual tras la muerte existe ya en la mente del individuo y la sociedad no la crea” (1994:65). Su origen es el instinto de

autoconservación, al que califica como “el hecho emotivo más profundo de la naturaleza humana, esto es, el deseo de vivir” (1994:52). En el caso de la magia, se trata de una respuesta supletoria ante la frustración e impotencia, en que la emoción se prolonga en palabras y actos. En ella encontramos a una ilusión nacida de la acción de las emociones sobre el organismo humano. Sus ritos conducen la descarga afectiva e imitan los resultados deseados, permitiendo que el individuo restaure su equilibrio. “La acción supletoria en que la pasión encuentra escape, y que es debida a la impotencia, tiene subjetivamente todo el valor de una acción real a la que la emoción, de no estar controlada, habría conducido”. Para Malinowski la magia y la religión tienen funciones pragmáticas. Sus ritos intentan manejar los estados afectivos asociados a las necesidades humanas, son una respuesta simbólica que organiza la conducta en torno a ciertos imperativos vitales.

Una versión más reciente y compleja de la perspectiva fisiológico-individualista de las emociones rituales la proporciona Scheff (1977, 1986). De acuerdo a este autor (1986:108), el ritual es un medio para “enfrentarse a las tensiones emocionales universales”. El autor analiza cinco emociones angustiosas básicas: la pena, el miedo, la ira, el aburrimiento y la vergüenza, a las que define como “estados físicos de tensión en el cuerpo, producidos por el estrés” (op.cit. 54). Según su teoría, cada emoción está vinculada a un contexto: la pérdida en el caso de la pena, el peligro en el del miedo, la frustración en el de la ira, la monotonía en el del aburrimiento, el error en el de la vergüenza. Se trata de situaciones inevitables de la condición humana, generadoras de una tensión que se expresa en

una serie de síntomas físicos y que busca naturalmente una descarga liberadora o catártica, realizada igualmente a través de mecanismos fisiológicos como el llanto o la risa. En ocasiones, no obstante, la tensión se acumula por la existencia de controles internos y mecanismos represivos. El rito es uno de los procedimientos que permiten superar este problema. Al respecto dice el autor (1986:110): “En las sociedades tradicionales, parece probable que el ritual, con su mito asociado, ofrezca un marco que al mismo tiempo era una ocasión psicológicamente capacitadora y socialmente aceptable, para la catarsis repetida”. Por catarsis se entiende aquí al manejo de las emociones para revivir las experiencias dolorosas que quedaron inconclusas. Es el caso del rito, que permite a los congregados ser partícipes a la vez que observadores de las propias emociones, consiguiendo lo que Scheff denomina el “distanciamiento estético”, es decir, transformarse, al menos parcialmente, en espectadores del proceso emotivo. De este modo se puede revivir el pasado, pero sin caer en el dolor incontrolable de la emocionalidad infradistanciada, es decir, predominante. El ritual supone “la revivencia potencialmente distanciada de situaciones de tensión emocional que son virtualmente universales, en una cultura determinada”, dice Scheff (1986: 111). En estas condiciones, el rito es un mecanismo catártico que media entre los estados de tensión emocional y la descarga. No obstante, cuando se produce un hiperdistanciamiento, su capacidad terapéutica falla porque los congregados pasan de observadores participantes a observadores totales y ejecutantes de la acción desde una posición puramente cognitiva. Esto es, según Scheff, lo que sucede en la actualidad con muchos rituales.

Scardueilli (1988) crítica a Scheff desde una posición culturalista. Según este autor (op. cit: 80):

“la complejidad de muchos ritos resulta totalmente desproporcionada ante la sencillez de la motivación [que le adjudica Scheff] y no se comprende, por último, porqué se requiere la movilización de un aparato social y ceremonial que extrae parte considerable de los recursos de la colectividad y la creación de un simbolismo elaborado para alcanzar un objetivo que consistiría en una representación catártica de eventos emotivos individuales”.

Para el autor resulta evidente que, además de un componente fisiológico, las emociones tienen un elemento valorativo. Ellas suponen la evaluación de datos perceptivos de acuerdo a presupuestos ideales y marcos de expectativas. Dicho de otro modo, las emociones se encuentran culturalmente mediadas, por lo que ellas mismas “nada pueden explicar” (op cit 79). Por el contrario, dice el autor, son los mismos estados emotivos los que deben explicarse. La corriente social constructivista de las emociones, de presencia creciente en el último tiempo, desarrolla similar punto de vista. Según Lynch (1990:8), esta perspectiva considera que “las emociones son esencialmente valoraciones, esto es, juicios de situaciones basadas en creencias y valores culturales”. Como tales, ellos se adquieren en la sociedad, funcionan en su contexto, se desarrollan históricamente y presentan especificidad cultural (Benett 1990). Las emociones tienen, por lo tanto, un fuerte contenido cognitivo. Su origen, significado y función no se encontrarían ni en las necesidades biológicas ni en las profundidades de la psiquis, sino en los sistemas socioculturales que les dan forma. En este marco, el ritual es una instancia socializadora, donde las emociones se cultivan, se expresan y comparten a través de acciones que escenifican los símbolos, conceptualizaciones y valores culturales (Benett 1990, Marglin 1990, Toomey 1990). Los rituales son

uno de los procedimientos por los que se construyen socialmente las emociones. Los múltiples recursos comunicativos desplegados en la acción ritual generan experiencias por las que los participantes acceden a los sentimientos culturalmente pautados. Por lo tanto, más que como la expresión de un conjunto de estados fisiológicos que se manifiestan en todas las culturas, para esta perspectiva las emociones se definen como fenómenos culturales que se hacen inteligibles dentro del contexto específico de significados en el que se inscriben.

El debate reseñado en torno a la primacía de los principios explicativos de la emoción en la acción ritual muestra, a nuestro entender, **la convergencia de diversos dominios (psicobiológico y sociocultural)** que se ven articulados en la acción ritual. Estas posiciones teóricas no son, por lo tanto, necesariamente excluyentes, sino que expresan puntos de vista complementarios para el análisis de la mediación. Esta idea se encuentra, en cierta medida, adelantada por Homans (1941), quien apuesta por la complementariedad de las perspectivas funcionalista y estructural funcionalista de la acción ritual, distinguiendo entre los conceptos de ansiedad primaria y ansiedad secundaria. De acuerdo al autor, la ansiedad primaria surge en aquellas situaciones prácticas en las que el hombre carece de seguridad sobre los resultados de su acción, motivo por el cual ejecutaba determinadas prácticas rituales. La ansiedad secundaria, en tanto, aparece cuando el hombre siente que aquellos ritos prescritos por la tradición no han sido debidamente ejecutados o ha fallado a las obligaciones rituales. Nuestra acotación apunta en otra dirección, pero retoma el principio de la doble lógica. Los rituales son instancias de articulación entre los dominios psicobiológico y sociocultural. La

presencia de las emociones en el ritual señala esta **doble dirección**, de modo que algunos de ellos pueden apuntar a los estados afectivos vinculados al **sustrato psicobiológico universal**, pero siempre de un modo culturalmente especificado; en tanto, otros producen y expresan sentimientos **socialmente contruidos** por los que encarna la cultura y las creencias, y los conceptos cobran vida en la experiencia de nuestros propios cuerpos.

2.3.4.3. INDIVIDUACIÓN, ADAPTACIÓN SOCIAL Y TERAPIA: LOS RITUALES COMO MECANISMOS DE INTEGRACIÓN

Abordamos, a continuación, diversas perspectivas psicológicas que analizan al ritual como mecanismo de integración. Comenzamos con la psicología analítica de Jung. Revisamos su teoría de la personalidad y, en particular, conceptos como el ‘inconsciente colectivo’ y ‘arquetipo’. Analizamos su concepción de la religión y el ritual como fenómenos arquetípicos, enraizados en la experiencia de nuestra especie y su función en los procesos de individuación, es decir, de integración de los diversos estratos de la personalidad. Nos desplazamos, luego, al psicoanálisis epigenético de Erikson, para quien la ritualización es un mecanismo de integración de los sujetos a la sociedad. El autor señala que, a lo largo de la vida del individuo, por medio de ella se van modelando las bases actitudinales de la conducta social. Por último, reseñamos la perspectiva psicoterapéutica del rito, representada en el trabajo de Hart; Imber-Black, Roberts y Whiting, quienes emplean el ritual como procedimiento de reestructuración conductual y cognitiva, que trabaja sobre la base de la articulación de significados y relaciones humanas. En cada una de estas líneas de reflexión, el ritual se destaca por sus propiedades sintéticas y vinculantes, que son variantes de la teoría de la mediación.

El padre de la psicología analítica, Carl Gustav Jung es uno de los primeros autores en destacar las propiedades terapéuticas de los ritos (Wallace 1966), a los que les atribuye capacidad de integración de los diversos componentes del sistema

psíquico. Adscrito originalmente a la escuela psicoanalítica, Jung desarrollará una teoría psicológica original, que critica el pansexualismo freudiano y considera a la religión como expresión de los niveles profundos de la psiquis. Mientras que para Freud la religión es una especie de neurosis social, para Jung constituye una expresión natural del aparato psíquico que tiene efectos positivos sobre el desarrollo de la personalidad. Según Jung, la estructura de la psique se compone de tres estratos: el yo, de carácter predominantemente consciente que incluye aquellas actitudes a través de las que nos adaptamos a la realidad; el inconsciente personal, que corresponde a un estrato superficial del inconsciente y contiene los llamados 'complejos de carga afectiva' que forman parte de la intimidad de la vida anímica; y el inconsciente colectivo, cuyo contenido son los arquetipos, imágenes primordiales innatas compartidas por el conjunto de la humanidad (Jung 1994). Este último correspondería a una condensación de las experiencias comunes a los miembros de la especie y que constituye una suerte de herencia psíquica. Tal es, por ejemplo, el arquetipo de la madre surgido de nuestra relación de filiación primigenia, que se manifiesta en las imágenes contrapuestas de la "madre amante" y la "madre terrible". Los arquetipos del '*anima*' y el '*animus*', en tanto, informarían de los aspectos femeninos y masculinos de la personalidad que, de acuerdo al autor, es constitutivamente bisexual. Para Jung, los arquetipos son estructuras psíquicas preformadas que se proyectan en las representaciones simbólicas, pero que carecen de contenidos específicos definidos. De allí que, según el autor (1994:11), "el concepto de arquetipo sólo indirectamente puede aplicarse a las representaciones colectivas, ya que en verdad designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa, entonces, un dato

psíquico todavía inmediato”. No obstante, ellos poseen un núcleo significativo estable “que determina su modo de manifestación; pero siempre sólo en principio, nunca de un modo concreto” (op.cit.:74). Los arquetipos actuarían como propulsores y reguladores inconscientes de la actividad creadora de la imaginación y la fantasía.

Para Jung, la religión brota de los arquetipos, es decir, encuentra sus orígenes en el inconsciente colectivo. Los arquetipos poseen un carácter numinoso, pues son como una presencia inefable que se aparece en los sueños o las fantasías de la imaginación bajo la forma de espíritu y se proyecta materializado en los símbolos sagrados. Como lo numinoso, éstos se presentan externos al individuo como “la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que produce una especial modificación en la conciencia” (Jung 1955:22). Por lo tanto, más que como su creador, el sujeto aparece como su víctima. Nos encontramos aquí en el terreno de la religión, definida por el autor como la observancia de lo numinoso. Expuesto en sus palabras (1955:23):

“la religión es una actitud especial del espíritu humano, actitud que –de acuerdo con el empleo originario del concepto ‘religión’- podemos calificar de consideración y observancia solícita de ciertos factores dinámicos concebidos como potencias (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a estos factores), que dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos”.

De acuerdo a Jung, tras estos factores dinámicos, que se le aparecen al hombre como potencias, se encuentra la actividad creadora de los arquetipos y el inconsciente colectivo. En su perspectiva, las figuras divinas son las imágenes

primordiales del padre o la madre proyectadas por la libido: “la energía psíquica, la libido, crea la imagen de dios aprovechando un modelo arquetípico”, de suerte que “el hombre tributa honores divinos a la fuerza anímica que actúa en él” (Jung 1993:110). La experiencia religiosa, por lo tanto, se encuentra enraizada en el inconsciente colectivo, constituye una manifestación natural del sistema psíquico, necesaria para su autorregulación.

En la perspectiva junguiana, la religión contribuye de un modo activo en el proceso de desarrollo individual. La teoría psicológica de este autor plantea que la psiquis se encuentra dividida en pares de oposiciones: conciencia/inconsciente, ánima (aspecto femenino de la personalidad)/ animus (aspecto masculino de la personalidad). El yo, en tanto, presenta una serie de funciones de naturaleza antinómica que empleamos alternativamente para orientarnos en el mundo, pero aparecen de un modo dominante en las distintas personas: sensación (percepción por medio de los sentidos)/ intuición (percepción inconsciente), pensamiento (análisis lógico de las situaciones)/ sentimiento (valoración de las situaciones). Según Jung, la experiencia religiosa permite la recomposición de estas escisiones. La religión contribuye al proceso de individuación o de realización del sí mismo, considerado como la integración de los diversos componentes de la psiquis. El simbolismo religioso expresa la idea de totalización, representada a través de figuras como el círculo, el cuadrado o la cruz. Jung designa a estos símbolos de la unidad, de un modo genérico, con el término ‘mandala’. El nombre proviene de un símbolo empleado con fines rituales en el budismo y el yoga tántrico, y que consiste en un círculo en cuyo centro o alrededor del cual hay un cuadrado o un

triángulo. Al respecto sostiene Jung: “La totalidad (‘perfección’) del círculo celestial y la forma cuadrada de la tierra, que contiene cuatro principios o elementos o cualidades psíquicas, expresan la perfección y la unión. Así, el mandala ocupa el rango de un símbolo de conjunción” (1955:126). Psicológicamente, el mandala es el símbolo del sí mismo, de la totalidad humana o integración de los sistemas parciales y opuestos de la psiquis. Su significado funcional es “una reconciliación de los contrastes: la mediación” (1955:141). En este marco, los rituales son mecanismos que permiten experimentar lo numinoso y, por lo tanto, un espacio de encuentro entre la conciencia y los contenidos del inconsciente colectivo. Los rituales son sistemas de acción simbólica; dispositivos de transformación de la energía psíquica a través de los que se expresan los arquetipos y se produce la mediación de los diversos componentes de la personalidad. Los ritos junto a los demás elementos de la religión (el dogma, el credo) son mediadores de los procesos de individuación, es decir, instancias de integración entre los elementos antinómicos del sistema psíquico, a través de los que se produce la conjunción de la conciencia y el inconsciente, la reconciliación de los aspectos femeninos y masculinos de la personalidad, la reunión de las diversas funciones del yo.

Una perspectiva diferente, pero en sintonía con la anterior, es la elaborada por Erik Erikson, para quien los rituales son mecanismos de adaptación del yo a la vida social. El autor desarrolla un enfoque psicoanalítico de orientación epigenética, que aborda la evolución de la personalidad a través de las diversas fases del ciclo de vida humano. En su propuesta se pone de relieve la interdependencia entre los aspectos somáticos, psicológicos y culturales de la

existencia. De acuerdo a Erikson, los sucesivos cambios de la personalidad asociados al proceso de maduración biológica son modelados socialmente. La ritualización es uno de los mecanismos que permite este ajuste. Con este término el autor (Erikson 1989) refiere a las interacciones repetitivas entre al menos un par de personas que se producen en contextos recurrentes y tienen un valor adaptativo para sus participantes. Para Erikson, la ritualización se encuentra asociada la pseudo especiación humana, esto es la diferenciación de los grupos sociales según los rasgos culturales distintivos que operan como principio de identidad. Ésta permite el desarrollo de los elementos de la personalidad en un marco cultural específico y establece las bases actitudinales sobre las que descansan las instituciones sociales. Su estudio epigenético de la ritualización (op.cit.) sigue la presencia de ésta en las diversas etapas de la vida humana, estableciendo un correlato que muestra su contribución al desarrollo del individuo y su aporte social. De acuerdo al autor, la ritualización se presenta desde la cuna en los patrones de interacción entre madre e hijo, que aseguran la “mutualidad del reconocimiento” y permiten manejar la ambivalencia de los sentimientos. El cuidado diario que prodiga la madre, a través de pautas de interacción formalizadas, orientadas a la satisfacción de las necesidades del niño, generan en éste un sentimiento de confianza. La madre se vuelve, de este modo, una presencia sacralizada y es el germen del sentido numinoso que se expresa más tarde en la religión. Así, los creyentes muestran una actitud solícita y de dependencia frente a la divinidad, similar a la de los niños frente a sus padres. La ritualización durante las etapas iniciales prepara las actividades adultas. En la primera infancia, ésta se dirige a que el niño discrimine entre lo bueno y lo malo, lo que le permite ganar autonomía

respecto a los padres y a la vez sienta las bases de la institucionalidad jurídica. En la edad del juego, adquiere la forma de elaboración dramática, gracias a la cual el niño desarrolla capacidad de iniciativa y ensaya los roles que jugará en el futuro en relación al trabajo y la reproducción. En la edad escolar, la ritualización apunta al desempeño formal, es decir, a la correcta ejecución de las acciones de acuerdo a sistemas de reglas, lo que constituye el sustrato del orden tecnológico. En la adolescencia, es el medio de desarrollo de identidades colectivas y se inscribe en el campo ideológico. Según Erikson, las cualidades que se han formado en las etapas precedentes se encuentran contenidas en las siguientes, de modo que la ritualización tiene un sentido escalar. En la etapa de adulto joven asume un carácter afiliativo y apunta a la intimidad a través del establecimiento de relaciones de amor, amistad. Al alcanzar la adultez, tiene un propósito reproductivo o “generacional”, en tanto busca el traspaso de los valores de una generación a otra. Finalmente, en la vejez conduce a la integración. Esto es, a la síntesis del conjunto de las cualidades del ego, lo que se asocia al desarrollo de la filosofía en el plano institucional. A través de todas estas etapas, la ritualización produce la progresiva integración del yo a la sociedad y la articulación de las sucesivas generaciones en una visión cultural.

El planteamiento de los rituales como mecanismos de integración encuentra, finalmente, una aplicación psicoterapéutica en el área de la terapia familiar (van der Hart 1983; Imber-Black, Roberts y Whiting 1997). Su uso no se encuentra regido por un modelo clínico único, puesto que en este campo trabajan profesionales de diferente orientación teórica. No obstante, se advierte en él una

fuerte influencia sistémica, toda vez que la intervención en familias supone un desplazamiento del foco de análisis, desde el sujeto a los sistemas interaccionales, y un trabajo contextual. Los rituales son empleados aquí como un instrumento para la reestructuración de las relaciones sociales en el espacio familiar o como una técnica para modificar los presupuestos con los que los individuos guían su acción e interpretan las situaciones. El psicoterapeuta aprovecha las cualidades comunicativas y articuladoras del ritual, de modo de diseñar experiencias transformadoras. Su carácter conspicuo y formalizado le sirve para centrar la atención y enmarcar la experiencia. El uso combinado de recursos comunicativos verbales y no verbales hace posible implicar actividades lógicas y analógicas, analíticas e intuitivas y programar el compromiso cognitivo y/o emotivo, según el modelo ritual. Su marcado acento simbólico favorece la puesta en juego de diversos significados. El terapeuta puede diseñar acciones destinadas a enfrenar el punto de vista ajeno, poner en evidencia las limitaciones de los marcos interpretativos de los clientes, marcar simbólicamente las transformaciones, intensificar los vínculos, permitir la expresión de sentimientos o emociones contenidas u otros, según el caso. Dado que los ritos son, por lo general, actos colectivos que implican el compromiso de los participantes y ponen en movimiento modelos de relación, resultan un espacio especialmente apropiado para trabajar el fortalecimiento de lazos del grupo familiar o la redefinición de los patrones de relación entre sus miembros. En tanto que en ellos se manifiestan las creencias, resultan una instancia adecuada para exponer, negociar y/o modificar el orden del sentido atribuido a la acción. Los rituales articulan significados y relaciones humanas. Esto los convierte en instrumentos eficaces para reestructurar los

sistemas interaccionales, es decir, los modelos de relación que dan forma a los vínculos humanos estables. En las palabras de Roberts (en Imber-Black, Roberts y Whiting 1997: 39), “el ritual funciona como un elemento para mantener y al mismo tiempo crear la estructura social de individuos, familias y comunidades sociales, así como para mantener y crear concepciones de mundo”. En los términos de van der Hart (1983:183), “los rituales establecen la armonía entre la estructura social en la que vivimos y la experiencia subjetiva”. Esta actividad conjuntiva y vinculante, que se emplea como ajuste terapéutico, no es sino otra versión del principio general de mediación que aquí postulamos.

2.3.5. LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA Y LOS RITOS COMO DISPOSITIVOS MULTIMEDICIONALES

La perspectiva simbolista que se examina a continuación anticipa la idea de múltiples tipos de mediación ritual, que desarrollaremos más adelante. Los ritos se muestran en articulación con los sistemas psíquicos tanto como con los sociales. Nuestra incursión en esta perspectiva parte con un análisis del trabajo de Clifford Geertz, quien destaca los aspectos cognitivos y actitudinales de la acción ritual. Abordamos luego el procesualismo simbólico de Turner, que expone los componentes cognitivos, afectivos y volitivos de la experiencia ritual.

El estudio de los símbolos constituye una constante en el desarrollo de los estudios rituales. En cada una de las perspectivas previamente reseñadas, éstos son analizados en relación a diversos aspectos de la vida social: las relaciones económico-políticas, los procesos cognitivos, las estructuras sociales, las necesidades humanas. La orientación simbolista se distingue de las anteriores por dar prioridad explicativa a los sistemas de significado y a la acción simbólica. No obstante, los planteamientos conceptuales y metodológicos en torno a los símbolos

rituales encuentran sus precedentes en autores situados en las anteriores tradiciones. A modo de ejemplo, cabe consignar la definición que propone Robertson Smith, para quien símbolo es “un objeto visible permanente en y a través del cual el miembro del culto entra en contacto directo con Dios” (1997:151). Dicho de otro modo, los símbolos son objetos considerados la manifestación concreta de las nociones abstractas de la divinidad. Esta idea es retomada por Durkheim (1995), para quien los símbolos constituyen la materialización de las representaciones de lo sagrado, la posibilidad de su exteriorización que da lugar a la comunión en torno a ellas. Puesto en perspectiva simbolista, los símbolos permiten la objetivación de las categorías cognitivas, lo que implica que éstos expresan los significados que organizan las concepciones del mundo. Radcliffe-Brown (1964, 1986), por su parte, adelanta el método de análisis contextual para la especificación semántica de los símbolos rituales. Éste concibe a los rituales como un tipo de acción simbólica y, por lo tanto, provista de significado, el que es posible discernir a la luz de una cosmología y del análisis de los diversos contextos de uso. Así, la interpretación de una determinada conducta simbólica debe examinarse dentro del conjunto de prácticas rituales en que se emplea.

2.3.5.1. LA ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA DE CLIFFORD GEERTZ Y LOS RITOS COMO “MODELOS DE” Y “MODELOS PARA” LA ACCIÓN SOCIAL

El siguiente punto aborda la antropología simbólica de Geertz que asume la cultura desde una perspectiva semiótica, como un sistema de significaciones desde el que se da sentido a la existencia. Para el autor, el estudio de ésta se presenta, en consecuencia, como una tarea interpretativa. Caracterizamos a la religión como sistema cultural que media entre el ethos y la cosmovisión. Analizamos los ritos como ‘modelos de’ y ‘modelos para’, cuyas acciones simbólicas ofrecen representaciones del universo y orientaciones para actuar en el mundo. Exponemos su distinción entre los niveles de integración lógico-significativo y funcional-causal, que habitualmente convergen en los ritos. Seguimos su análisis de un funeral

javanés que muestra el desajuste entre ambos, producto de las situaciones de cambio social, cuando ha dejado de ser posible su articulación.

Uno de los más conspicuos representantes de la perspectiva simbolista en el campo de los estudios rituales es Clifford Geertz (2000a, 2000b). Éste asume una orientación de análisis semiótica. Según el autor, la cultura constituye “un sistema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos; un sistema de concepciones heredadas y expuestas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (2000a:88). Dicho de un modo más simple: “La cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su existencia y orientan su acción” (Geertz 2000a: 113). De allí que, igualmente, conciba el análisis cultural como una tarea interpretativa, consistente en desenmarañar las estructuras de significación y, de modo consecuente, oriente su investigación al funcionamiento de las formas simbólicas. Los símbolos son fuentes extrínsecas de información, elementos capaces de vehiculizar contenidos, “formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (ibid 90). A semejanza del ADN, situado en los genes, los símbolos son elementos programadores de la conducta, pero en contraste con éste, son exteriores al hombre, se sitúan en el espacio público, son intersubjetivos. Según Geertz, precisamente debido a la apertura de nuestro diseño biológico —el carácter general de los procesos controlados genéticamente— son tan importantes los programas culturales, que dotan de contenido específico a nuestro comportamiento. Las fuentes extrínsecas

de información adquieren preeminencia ante la débil determinación genética de nuestra conducta. Los esquemas culturales, los sistemas de símbolos o complejos de símbolos dan forma a los procesos psicológicos y sociales que moldean la conducta pública. De acuerdo a la célebre distinción de Geertz, ellos constituyen “modelos de” y “modelos para”, en la medida en que, por una parte, proporcionan representaciones del entorno y, por otra, configuran orientaciones para la acción. Expuesto desde nuestra perspectiva, la cultura es un sistema de mediaciones entre los sistemas de representaciones, los de personalidad y los sistemas sociales.

En este marco, la religión constituye un sistema cultural y, por lo tanto un sistema de mediaciones. Su importancia radica en su capacidad de sintetizar el ethos –el carácter, tono moral– de un pueblo y su cosmovisión. De acuerdo al autor:

“un sistema religioso es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales entre los hombres, formulando concepciones del orden general de la existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (2000a: 89).

Los símbolos sagrados enlazan los componentes psicológicos y cognitivos, hacen congruentes los aspectos afectivos e intelectivos de la existencia común. Ellos moldean el carácter de los individuos, introduciendo dos tipos de predisposiciones: motivaciones y estados de ánimo. Las motivaciones son inclinaciones persistentes a realizar ciertos tipos de actos. Poseen una cualidad vectorial, en tanto están dotadas de sentido, encaminadas a ciertos propósitos o realizaciones. En cambio, los estados de ánimo poseen una cualidad escalar, puesto que se manifiestan en grados crecientes de intensidad, pero carecen de propósito. Su análisis debe

realizarse atendiendo a las fuentes. Los símbolos sagrados, igualmente, sitúan estas disposiciones en un marco inteligible que les da coherencia. La religión constituye una fuente de autoridad que provee de respuestas frente a las situaciones de desconcierto, ante el sufrimiento y las paradojas éticas que genera la injusticia; ayuda a superar las insuficiencias analíticas, la impotencia emocional y la perplejidad moral. Los rituales juegan un papel central para la afirmación de su validez.

De acuerdo a Geertz (2000a:107), es en el rito donde “los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellas formulan se encuentran y se refuerzan unos a otras”. A través de las formas simbólicas, en los rituales se fusionan “el mundo vivido y el mundo imaginado”. Ellos constituyen “representaciones culturales”, acciones simbólicas donde convergen los aspectos conceptuales y emotivos de la vida religiosa, de modo que las creencias religiosas que son vividas dramáticamente por los participantes y las normas sociales que orientan la acción se vuelven parte de la existencia. Éstas proporcionan una experiencia que abraza a los asistentes, para transportarlos a otro nivel de realidad, producto de la síntesis entre el ethos –las motivaciones y las disposiciones emotivas- y la cosmovisión. En palabras del autor: “Al provocar una serie de estados anímicos y motivaciones –un ethos– y al definir una imagen del orden cósmico –una cosmovisión– por medio de una serie de símbolos, la representación hace que el *modelo para* y el *modelo de* se transpongan recíprocamente” (op.cit.112). Traducido a nuestra clave teórica, la acción simbólica

opera una **mediación cognitiva**, al socializar y reforzar los sistemas de creencias; una **mediación psicosocial**, al suscitar motivaciones y estados de ánimo comunes a los individuos; una **mediación cultural**, al articular coherentemente los elementos cognitivos y psicosociales.

No obstante, los rituales no son sólo un sistema de símbolos, sino un sistema de interacción que opera en el marco de una estructura social. De allí que la comprensión del funcionamiento ritual y, en ocasiones, de su falta de funcionamiento, requiera distinguir –dice Geertz siguiendo a Sorokin– entre los niveles de integración lógico-significativo y funcional-causal. El primer tipo de integración es propia de la cultura y supone la unidad de estilo, la implicación lógica de los elementos, la coherencia de las formas simbólicas. El segundo tipo de integración refiere a los elementos estructurales del sistema social, ligados causal y funcionalmente. El trabajo ritual supone la convergencia de estos dos niveles, de modo que la afirmación periódica de las creencias, a través de la acción simbólica, habitualmente refuerza los vínculos sociales. No obstante, los ritos eventualmente pueden dejar de tener los efectos previstos debido a los procesos de cambio social que producen un desajuste entre los planos cultural y estructural. Geertz (2000a) analiza el fracaso de un funeral javanés como caso ilustrativo de esta situación. En este ejemplo, las tensiones políticas entre los sectores musulmanes y los nacionalistas llevan a la negativa a participar del ritual de parte del funcionario responsable de su oficio. Lejos de unir a la comunidad, el ritual parecía estar dividiéndola. No obstante, ello no implicaba la pérdida de validez de las creencias tradicionales ni el deterioro de las costumbres. Ninguno de los miembros de la

comunidad tenía dudas sobre la estructura del rito ni había perdido la fe en los presupuestos religiosos de la acción simbólica. Por el contrario, se produce una fuerte ansiedad ante la falta ritual. Según Geertz, la situación se debe a una discontinuidad entre las formas de integración estructural (causal funcional) y cultural (lógica significativa), las que aunque relacionadas operan en niveles independientes. Para el autor, el fracaso del funeral javanés debe atribuirse “a la incongruencia entre el marco cultural de significación y la estructura de la interacción social” (2000a:151) o, diríamos nosotros, a la pérdida de la capacidad de mediación entre ambos.

2.3.5.2. DESDE EL PROCESUALISMO SIMBÓLICO A LA ANTROPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA EN LA OBRA DE VICTOR TURNER: ESTRUCTURA, ANTIESTRUCTURA Y SENTIDO

En este apartado textual revisamos el procesualismo simbólico de Turner, donde el ritual se muestra como un proceso implicado en las dinámicas de cambio social. Referimos a sus influencias teóricas y exponemos el concepto de drama, que sitúa y caracteriza al ritual. Abordamos su concepción de los símbolos como mínimas unidades constituyentes del rito. Exponemos sus propiedades, niveles de significación y capacidad de mediación. Referimos a su análisis del esquema ritual, su atención sobre la liminaridad y el concepto de *communitas* o antiestructura como vínculo social generalizado. Señalamos su evolución hacia la teoría de la performance y la experiencia, que retoma el problema de la articulación entre las dimensiones cognitiva, afectiva y volitiva de la existencia.

Victor Witter Turner es considerado uno de los autores más importantes en el campo de los estudios rituales (Doty 1986, Alexander 1997, Bowie 2000). Su prolífica vida académica gira en torno a la investigación de los ritos, generando cerca de 18 libros y monografías y setenta artículos, donde aborda el tema desde perspectivas tan diversas como el estructural funcionalismo (Turner 1996), el procesualismo simbólico (Turner 1988, 1999), la teoría de la performance (Turner

1987) y la antropología de la experiencia (Turner 1986). El resultado es un corpus rico en proposiciones dotadas de capacidad heurística, pero no siempre consistente. Formado dentro de la tradición estructural funcionalista, su obra tempranamente se desprende de ésta para desarrollar una orientación propia, marcada por el análisis procesual, los modelos dramáticos de la acción social y un destacado interés por el simbolismo. Esta perspectiva recibe el nombre de procesualismo simbólico, por su atención a los comportamientos simbólicos en el marco de las dinámicas sociales. Entre sus antecedentes teóricos se encuentran el análisis de los ritos de paso de Van Gennep, que destaca la capacidad transformadora de los ritos y los sitúa en los procesos de cambio social. Discípulo de Gluckman, hereda de éste una preocupación por los conflictos que lo impulsará a desarrollar una concepción dramática de la dinámica social. El concepto de drama social (Turner 1996 [1957]) se transformará en una de las categorías básicas de su perspectiva de análisis. Como hemos apuntado previamente, esta noción refiere a los episodios de irrupción de las tensiones en el espacio público, que asumen una forma procesual, marcada por las fases de: a) ruptura, b) crisis, c) empleo de mecanismos redirectivos y d) reintegración o reconocimiento de cisma. En el curso de los dramas sociales, los rituales son procedimientos orientados al manejo de los conflictos internos, que buscan la resolución de la crisis a través de la reparación simbólica del problema. Su función es la regulación de las tensiones sociales.

Turner define al ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o

fuerzas místicas” (1999:21). Por otra parte, lo califica de ‘dramático’ por su estilo expresivo exaltado, el juego de roles y la implicación de una audiencia. Al respecto señala: “El ritual provee un escenario en que los roles son representados y los conflictos de drama secular son reflejados en el símbolo, en el mimo y en el precepto” (1968:275). Sus mínimas unidades constituyentes son los símbolos (Turner 1999), que son poderosas unidades de almacenamiento de información. Éstos se pueden presentar bajo diversas modalidades formales: como objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y/o unidades espaciales en el contexto ritual. Entre las características que les distinguen se encuentran: a) su capacidad de condensación de múltiples significados, su polisemia o multivocidad; b) su propiedad para reunir significados dispares, incluso opuestos, pero relacionados por cualidades análogas; c) su capacidad de polarizar los significados hacia un campo ideológico (referido a la moral o la sociedad) y un campo sensorial (vinculado al carácter material del significante). En atención a las operaciones metodológicas necesarias para explicitarlos, Turner considera tres dimensiones de significado de los símbolos (1999:56). En su perspectiva, podemos distinguir: a) una dimensión exegética, consistente en el corpus de explicaciones de sentido que los participantes le otorgan al ritual, accesible a través de informantes calificados; b) una dimensión operacional, correspondiente al uso de las formas simbólicas en diversos contextos, especificada por vía de la observación, no sólo del símbolo sino de la estructura y composición del grupo de participantes que lo emplean; c) una dimensión posicional, que busca el significado del símbolo en sus relaciones con otros símbolos, por medio del contraste y la comparación del lugar que ocupan éstos en diversos rituales. A partir de estas operaciones, en cada

ritual es posible identificar ‘símbolos dominantes’, referentes a valores axiomáticos de la cultura y que constituyen fines en sí mismos, y ‘símbolos instrumentales’, que son medios para alcanzar ciertos fines específicos.

De acuerdo a Turner, los símbolos participan tanto en los procesos sociales como en los psicológicos, porque poseen la capacidad de comprometer existencialmente a los individuos. No obstante, el autor se resiste a reducir su análisis a estas perspectivas y le otorga a los símbolos un “status ontológico” (1974:57). Ellos apelan a nuestras cualidades cognitivas y emotivas e intervienen en la acción social en una perspectiva pragmática. Como dice el autor (1988:53):

“Los símbolos y sus relaciones (...) no son únicamente una serie de clasificaciones cognitivas que se utilizan para ordenar el universo Ndembu, sino también, y quizás con igual importancia, una serie de dispositivos evocadores cuyo uso tiene como fin suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto, el dolor; poseen igualmente una intencionalidad y tienen un aspecto ‘conativo’ ”.

Los símbolos rituales, con sus polos ideológico y sensorial, conectan los componentes normativos con los emocionales, haciendo que lo obligatorio sea deseable. Nuevamente, se encuentra implícita aquí la idea de los símbolos rituales como mediadores entre los componentes intelectivos y afectivos, individuales y colectivos de la vida social. En la perspectiva de Turner, no hay que conceptualizar a los símbolos como objetos, sino como instrumentos para la acción, dentro de un contexto y en el marco de los procesos sociales. Los símbolos aparecen, entonces, como componentes de la acción social, vinculados “a los intereses humanos, propósitos, fines, medios, aspiraciones e ideales, individuales y colectivos” (1982:22). Los símbolos no son estáticos, lo que –según Turner– sería

considerarlos como “cadáveres”, sino que se encuentran abiertos a las dinámicas de cambio social. “Están vivos sólo en la medida de que están ‘preñados de significado’ para los hombres y para las mujeres que interactúan observando, transgrediendo, manipulando para sus fines privados las normas y valores que expresan los símbolos” (1999:49). En su perspectiva, los rituales se encuentran insertos en los procesos de cambio social y en sí mismos muestran un carácter procesual; participan del drama social y tienen una estructura dramática.

Turner emplea el esquema de los ritos de paso de Van Gennep (1986), para destacar el carácter procesual del rito. Como expusimos previamente, este autor distingue entre los ritos de separación o preliminares, que marcan la salida del individuo desde un estado o condición social; los ritos de margen o liminares, que señalan la fase transitoria entre un estado y otro; los ritos de agregación o posliminares, que celebran el advenimiento al nuevo status. Los ritos de paso realizan los movimientos en la estructura social. Por medio de los actos preliminares, el individuo se aleja de un conjunto definido de roles; a través de los posliminares se sanciona el establecimiento de un marco igualmente preestablecido de relaciones sociales, derechos y obligaciones. Turner aplica estas distinciones teóricas al análisis de los rituales Ndembu de crisis vitales (rituales de paso y de ciclos temporales) y a los rituales de aflicción (curativos, de fertilidad o propiciación de la caza), en los que se producen movimientos tanto de elevación como de inversión de status. Su atención se concentra en la etapa liminar de estos ritos, donde los individuos permanecen al margen de la estructura. Se trata de un período en el que los participantes quedan excluidos del sistema de relaciones

sociales, en una situación indefinible en términos estructurales porque han perdido su antigua condición, pero todavía no adquieren una nueva, se encuentran –en la expresión del autor– “entre lo uno y lo otro”. Como apunta Turner (1999:109), los individuos liminares habitualmente carecen de todo tipo de señas de distinción: “No tienen ni status, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros”. Esta simplicidad estructural, sin embargo, se ve compensada por la complejidad cultural (op cit 113-114). Durante el período liminar, los iniciados reciben el conocimiento de los sacras, es decir, de los símbolos que encarnan los valores culturales. Éstos son comunicados por medio de exhibiciones: “lo que se muestra” (reliquias, máscaras, insignias), de acciones: “lo que se hace” (bailes, representaciones dramáticas o miméticas) y de instrucciones: “lo que se dice” (relatos míticos, revelaciones). El período de transición es una fase de enseñanza donde los novicios aprenden la teogonía, la cosmología y la historia mítica.

A partir de su análisis de la liminaridad ritual, Turner elabora una perspectiva teórica que no sólo constituye una nueva propuesta de lectura del ritual, sino un paradigma de análisis social. La situación de homogeneidad y camaradería en que se encuentran los individuos durante los ritos de marginación le sirven para proponer el concepto de *communitas* o antiestructura, como vínculo social generalizado. Escoge el término *communitas* para distinguirlo del de comunidad, que refiere a la existencia social en el espacio territorial. Para él, la *communitas* más que la vida en común son los lazos sociales fuera del marco del sistema de relaciones estructuralmente determinado. Durante la liminaridad, el vínculo social

se muestra como la comunión entre individuos indiferenciados, que da lugar a una comunidad sin estructurar o rudimentariamente estructurada. Esto contrasta con la organización jerárquica y segmentaria de la sociedad que se muestra altamente estructurada, como un sistema de diferencias políticas, jurídicas y económicas. De acuerdo a Turner, la vida social supone la tensión y alternancia entre ambas modalidades vinculares: “Tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva de lo alto y de lo bajo, de la *communitas* y de la estructura, de la homogeneidad y de la diferenciación, de la igualdad y la desigualdad” (1988:104). Los rituales, con sus estados de liminaridad y procesos de elevación e inversión de status, actualizan esta tensión, a la vez que **median entre *communitas* y estructura**. Ellos, no obstante, no son el único medio por el que se expresa esta contraposición. Ésta, por ejemplo, se pone en evidencia a través del humor político como forma de crítica social; en los movimientos contraculturales como protesta contra el orden establecido; en las órdenes renunciantes como alejamiento del mundo; en los carnavales como inversión de las reglas y disolución temporal de las jerarquías. La obra de Turner deriva, entonces, hacia una teoría de la *performance*, que incluye diversos géneros de representación, desde el teatro y la música hasta el ritual, examinadas en su relación con el drama social, es decir, con las contradicciones de la estructura.

En su etapa tardía, la obra de Turner asume una posición humanista y una confesión posmoderna, que se nutre de campos como la literatura, las artes escénicas y la filosofía. Una de sus aspiraciones es el desarrollo de una

“antropología de la experiencia”, orientada a la comprensión del significado de la acción social (1985). Ésta se encuentra inspirada en la obra de Dilthey, quien sitúa el problema del sentido en el marco de la *Weltanschauung* o visión de mundo. De acuerdo a Turner (1985:190-191), Dilthey concibe a la *Weltanschauung* como una estructura de tres caras entrelazadas compuesta por: i) un cuerpo de conocimientos y creencias acerca del mundo, ii) un conjunto de juicios de valor y iii) un sistema de fines, ideales o principios de conducta que orientan el comportamiento. La *Weltanschauung* otorga sentido a la experiencia, haciendo de ella un sistema integrado de elementos cognitivos, emotivos y conativos. En Dilthey el “sentido” es la contribución de un elemento dentro de un todo. Así, las cualidades de la conciencia (cognición, afecto, y volición) participan de las categorías del pensamiento, valor y finalidad en el marco de una estructura temporal. El significado se constituye en la memoria por la cognición del pasado; los valores surgen de los sentimientos en el presente (para Dilthey el valor se compone de sentimientos); en tanto, la volición se encamina hacia el futuro. El modo como incorporamos la *Weltanschauung*, o lo que Turner llama la tradición de la *communitas*, es a través de nuestra participación en performances públicas, que a su vez se encuentran vinculadas con el drama social. Para Turner, los rituales son performances transformativas por medio de las cuales los individuos y grupos enfrentan las crisis sociales. Estos tienen un carácter reflexivo, en tanto buscan dar sentido a los conflictos, los que son abordados desde el marco de la cosmovisión, referidos a los mitos fundantes que son dramatizados en el proceso ritual. De este modo, la experiencia vivida se conecta con la pasada y se proyecta hacia el futuro

en la promesa de desenlace del conflicto; los elementos cognitivos se unen con los afectivos y los volitivos en una síntesis de sentido.

2.4. ANÁLISIS COMUNICATIVO DE LOS RITOS Y DE LAS MEDIACIONES EN LA COMUNICACIÓN RITUAL

Accedemos en los puntos que siguen al último y más importante eslabón de este marco teórico, que especifica la perspectiva que orienta nuestra investigación. Terminamos aquí nuestro recorrido ascendente por los campos de la mediación y el ritual en un planteamiento que aspira a ser sintético, en el sentido de integrar los principios que rescatamos del primer espacio y las dimensiones que reseñamos del segundo. La concepción comunicativa y mediacional del ritual permite subsumir buena parte de los elementos que hemos destacado de las lecturas precedentes, a la luz de las cuales se configura. Este último trayecto parte exponiendo los antecedentes de la lectura comunicativa de los ritos. El carácter performativo de la comunicación ritual es el eje del segundo punto. Luego conceptualizamos y caracterizamos a los ritos como textos. A continuación, abordamos su relación con las nociones de contexto y situación, y presentamos nuestro modelo de análisis del ritual. Desarrollamos, a partir de allí, la noción de mediaciones rituales, exploramos su tipología en relación a los distintos modos de articulación ritual que se han revisado. Por último, analizamos las mediaciones en los procesos de cambio social.

La revisión teórica que hemos realizado nos muestra cómo el ritual ha sido considerado alternativamente como: a) un dispositivo ideológico, que expresa enmascaradamente los intereses políticos de las clases dominantes o dominadas; b) una proyección de las formas del pensamiento, un lugar de expresión de la infraestructura cognitiva o de operación de los procesos cognoscitivos deductivos o abductivos; c) un mecanismo funcional encargado de la reproducción de las relaciones sociales, la conservación de la integración social o la regulación de los conflictos; d) un mecanismo funcional que organiza las actividades orientadas a la satisfacción de las necesidades humanas, que canaliza nuestras emociones y genera actitudes apropiadas a nuestros intereses; e) una forma de comportamiento simbólico a través de la que vivimos los elementos de nuestra cosmovisión y

experimentamos el valor de nuestro ethos; f) una forma de comportamiento simbólico donde convergen elementos cognitivos, emotivos y pragmáticos y a través del que se produce la construcción de sentido. Dos elementos aparecen en común a todas estas visiones, el primero de ellos implícito, el segundo explicitado: 1) el que los rituales son portadores de información codificada y/o activadores de procesos de producción de información, 2) que los rituales son comportamientos articuladores de o entre diversos componentes de la existencia individual y la vida colectiva (entre los actos y las representaciones, en el caso de las ideologías; entre los modelos y los referentes, en el caso de las representaciones cognitivas; entre los actos y los referentes, en el caso de las funciones, como apunta Martín Serrano (1977). La perspectiva teórica que aquí desarrollamos para el análisis de los ritos parte de estos dos elementos, a los que agregamos un tercero: el que los rituales no sólo son mediadores, sino generadores de una experiencia comunicativa.

La posición teórica que adoptamos para el análisis de los ritos es comunicativa y mediacional. Ello –pensamos– permite comprender la diversidad y complejidad de la acción ritual, integrando sus múltiples dimensiones. Una lectura comunicativa como la que propugnamos supone considerar los elementos formales, simbólicos, cognitivos, psicosociales (emotivos y actitudinales), socioestructurales y pragmáticos de la acción ritual. La teoría de la mediación atiende a la articulación de estos elementos en la acción comunicativa de los ritos, a la vez que proporciona un modelo para analizar la relación entre el cambio de los sistemas rituales y el cambio social.

2.4.1. ANTECEDENTES TEÓRICOS DE LA PERSPECTIVA DE ANÁLISIS COMUNICATIVO DE LA ACCIÓN RITUAL

El siguiente punto expone los precedentes de la perspectiva comunicativa del ritual que asumiremos como propia. El recorrido se inicia en el campo de la etología en autores como Huxley y Lorenz, quienes emplean el concepto de ritualización para referir al proceso en el que se diseñan las señales comunicativas en el curso de la evolución. Mostramos su bifurcación hacia la simplicidad, en los actos ritualizados, y hacia la complejidad en las ceremonias rituales. Consignamos la asunción de esta conceptualización por la escuela epigenética estructural y destacamos la creciente complejización del ritual a medida que progresamos en la vida social. Revisamos, luego, los planteamientos de los precursores de esta perspectiva en las ciencias sociales. Entre ellos Leach, para quien el rito es un depósito que condensa información y Wallace, quien califica al rito como comunicación sin información y afirma que sus contenidos son las intenciones de quienes los ejecutan y las declaraciones sobre el mundo que implican. Exponemos la caracterización que ofrece Rappaport y su distinción entre los mensajes rituales canónicos e indexales. Analizamos los planteamientos de Bloch, sobre la baja capacidad proposicional de éstos debido a la fijeza en las articulaciones y su contrastante fuerza ilocucionaria. Introducimos la noción de actos metaperformativos. Destacamos algunos de los rasgos que les atribuye Leach, como su carácter orquestal y metafórico. Introducimos el análisis performativo de Tambiah y su distinción entre actos constitutivos y regulativos. Por último, pasamos revista y ofrecemos respuesta a las principales objeciones contra la perspectiva comunicativa de análisis del ritual, porque éste puede ejecutarse en soledad, carece de información, se muestra en ocasiones carente y, en otras, excedente de sentido o aparece como injustificado dado que para la comunicación disponemos del lenguaje.

La aproximación comunicativa para el análisis de los ritos encuentra un importante antecedente en el campo de la etología. En esta disciplina, el concepto de ritualización se emplea para referir al proceso evolutivo por medio del cual ciertos comportamientos pierden su función original para transformarse en señales comunicativas. Expuesto en los términos de Lorenz (1966), la ritualización es el proceso de adaptación filogenética por el cual un patrón motor, que originalmente servía a las especies para satisfacer sus necesidades medioambientales, adquiere una nueva función comunicativa. Consecuentemente, la principal característica de la ritualización es la refuncionalización del comportamiento a favor de la comunicación. La segunda, es la modificación formal de la conducta para el

desempeño más eficiente de su nueva función. La ritualización de un patrón motor implica modificaciones en la forma del prototipo no ritualizado en servicio de su función comunicativa. Esto se encuentra asociado a cambios en las estructuras anatómicas y fisiológicas que destacan el valor de las señales. Dicho de otro modo, la ritualización es el proceso a través del cual se diseñan las señales comunicativas, en el curso de la evolución, para hacer a éstas más efectivas. Como plantea Blest (1961: 122), la ritualización es “el proceso evolutivo responsable de la existencia de movimientos de señalización inter e intra específicos”.

Según Huxley (1966), es posible advertir dos tendencias evolutivas divergentes en torno a los procesos de ritualización: por un lado, hacia la simplificación de la conducta y automatización de las respuestas; por otro, hacia la complejización del comportamiento, el aplazamiento y prolongación de los efectos de la acción. Como señala el autor (1966: 257): “Una es la evolución de la conducta ritualizada en dirección a un reflejo etológico, por la producción de señales que desencadenan la acción apropiada con el mínimo de tardanza; la otra la producción de ceremonias largas continuadas con la función del vínculo sexual o social”. La primera tendencia evolutiva conduce a la selección de las señales o comportamientos de señalización, cuyos rasgos característicos son de conspicuidad, estereotipia y redundancia. En términos etológicos, estos actos especializados en la comunicación reciben el nombre de ‘displays’ (Smith 1979) o actos expresivos (Eibl-Eibesfeld 1979). Los displays (traducidos habitualmente al castellano como exhibiciones) son comportamientos formalizados individuales que sirven como

señal. En tanto, la segunda tendencia evolutiva que señala Huxley, desarrolla patrones de interacción más elaborados, constituidos de complejas secuencias de comportamientos, a los que se denomina habitualmente ceremonias o rituales. Esta distinción conceptual, entre los ritos y los actos ritualizados, evita la homologación del rito y las señales. Sin ella, ritual y comunicación serían términos sinónimos y la mayor parte de las formas de significación caerían en el imperio conceptual del rito, un peligro del que Huxley (1966) y Lorenz (1966, 1988) no siempre se libran. Desde nuestro punto de vista, sostener que los ritos son un modo de comunicación no implica que toda la comunicación sea un ritual.

Si bien los rituales constituyen un tipo de comportamiento comunicativo, la comunicación, en sí misma, no es su finalidad, sino el medio para la satisfacción de diversos imperativos biológicos. Entre las funciones específicas del comportamiento ritual animal se encuentran el establecimiento y mantención del vínculo sexual, la evitación de la agresión, la reducción de la ansiedad, la cohesión social. Dicho de otro modo, la comunicación a la que las ceremonias dan lugar es un medio para la resolución cooperativa de los requerimientos adaptativos, incluidos los problemas generados por la propia vida social. Un volumen importante de la literatura etológica sobre el ritual se concentra en la descripción de estas ceremonias de cortejo, agonísticas o de saludo. Por su vínculo con las necesidades primarias -como la reproducción y el resguardo de la integridad física- y pulsiones biológicas, como el instinto de protección y el principio del placer, los ritos son simultáneamente fuertes canalizadores de la emoción. Debido a esta capacidad, los comportamientos ritualizados en ocasiones se autonomizan de su

función comunicativa y se ejecutan individualmente, fuera de los contextos interaccionales, como una conducta autosatisfactoria. Se trata, como ha mostrado Huxley (1914), de una función psicológica derivada, posterior evolutivamente al desarrollo de su función comunicativa, como resultado de la satisfacción de la necesidad a través de ésta y el refuerzo de la canalización emotiva. En este marco, debemos entender la definición de ritualización que nos brinda el propio Huxley (1966:230), según la cual ésta:

“puede ser definida etológicamente como la formalización adaptativa o canalización de la conducta emocionalmente motivada, bajo la presión teleonómica de la selección natural para: a) promover una mejor y más precisa función de señalamiento intra o interespecífica, b) para servir como un estimulador o disparador más eficiente de patrones de acción en otros individuos, c) para reducir el daño intraespecífico y d) para servir como mecanismo de vínculo social o sexual”.

La lectura comunicativa de los ritos se encuentra igualmente avalada por la perspectiva estructuralista biogenética (d'Aquili, Laughlin y McManus: 1979) –que presenta una amalgama de teorías evolutivas, biológicas, neurofisiológicas y estructurales– y ha sido impulsada fundamentalmente desde el campo de la neurología. De acuerdo a d'Aquili, Laughlin y McManus (1979:29) el ritual “es una modalidad de conducta formalizada que involucra a dos o más individuos en una comunicación activa y recíproca que (1) es estructurada, (2) es estereotipada y repetitiva en su ocurrencia en el tiempo, y (3) resulta en una mayor coordinación de los conespecíficos hacia alguna acción social, propósito o fin”. De acuerdo a estos autores, la principal función biológica del ritual es la sincronización de la acción individual en la acción corporativa a través de un flujo de información cibernética, para hacer frente a los desafíos medioambientales. Los procesos de ritualización que conducen desde la selección de displays a las ceremonias, muestra el valor

adaptativo de la comunicación. La vida social, que ésta hace posible, permite concertar las energías de los miembros del grupo para las tareas productivas y reproductivas: distribuir sexual o socialmente el trabajo, resolver cooperativamente el problema de la alimentación, asumir en común la defensa frente a depredadores que amenazan al grupo; pero exige, igualmente, la existencia de mecanismos que permitan la coordinación social y aseguren la integración. Estas funciones las desempeñan los actos ritualizados y los ritos. En esta perspectiva, la complejidad de los rituales tiende a aumentar en relación con la complejidad de la organización social de las especies, la que, a su vez, responde a numerosas variables, entre ellas el desarrollo de las capacidades cognitivas. Por esto, se puede trazar una correlación entre la ampliación de los procesos de aprendizaje y la composición de los comportamientos rituales. Según los autores, la tendencia evolutiva supone el progresivo desplazamiento desde los rituales interaccionales hasta los rituales conceptualizados, portadores de contenidos abstractos. Tanto para los etólogos como para los representantes de la perspectiva estructuralista biogenética, los rituales humanos tienen sus antecedentes evolutivos en la ritualización del comportamiento animal y las ceremonias interaccionales de las especies inferiores. Esta filiación se pone en evidencia en las semejanzas formales y funcionales de unos y otros. Como señala Lorenz (1980:281):

“La exageración mimética, la repetición redundante y la intensidad típica están claramente marcadas en la mayoría de las ceremonias humanas. (...) La exaltación de forma y color que acompañan al ceremonial humano, toda su pompa y representación, se desarrollan en la historia cultural con las mismas funciones y a lo largo de líneas sorprendentemente paralelas que los de la ritualización filogenética”.

En el campo de las ciencias sociales, los primeros pasos hacia una teoría comunicativa de la acción ritual se encuentran en la obra de Leach (1966) y Wallace (1966). Según Leach (1966:403), los antropólogos se ocupan de tres tipos de comportamientos: 1) Actos técnico-rationales. Conductas dirigidas hacia fines específicos que, a juzgar por nuestros estándares de verificación, producen resultados observables en términos estrictamente mecánicos. 2) Actos comunicativos. Conductas que forman parte de los sistemas de señalización y sirven para comunicar información, no por algún vínculo mecánico entre medios y fines, sino por la existencia de un código de comunicación culturalmente definido. 3) Actos mágicos. Conductas consideradas en sí mismas potentes, de acuerdo a las convenciones culturales de los actores, pero no de un modo técnico-rationale, como las del primer tipo. O, alternativamente, conductas que se dirigen a evocar la fuerza de poderes ocultos, aunque no presuman de ser potentes por sí mismas. Esta última definición incluye a los comportamientos religiosos, que se distinguen de los mágicos por la apelación a unas fuerzas sobrenaturales. De acuerdo al autor, la tradición ortodoxa en antropología reserva el término 'ritual' a esta tercera clase de comportamientos. Leach, en cambio, sostiene que éste comprende los comportamientos tanto comunicativos como los mágico-religiosos, porque su distinción es "ilusoria o trivial" (op cit: 404). En la perspectiva del autor, los ritos o comportamientos mágico-religiosos se enmarcan dentro de las conductas comunicativas y deben ser abordados desde la teoría de la comunicación. Los ritos son "procedimientos portadores de información, sistemas de mensajes de tipo redundante, a prueba de interferencia" (ibid). En las sociedades iletradas, los ritos sirven para perpetuar los conocimientos básicos sobre el entorno natural y sobre la

sociedad. El ritual es un “complejo almacén de información” (op.cit.:406), cuyo significado sólo es posible interpretar en el contexto de la cultura donde opera. En él, las categorías básicas sobre la naturaleza y el orden social se expresan en los patrones de organización y el orden segmental de los objetos manipulados en el ritual, en las expresiones verbales y en las acciones. Los ritos se caracterizan por la condensación de información: “una gran variedad de significados alternativos se encuentran implícitos en la misma categoría de hechos”. Para hacer frente a la ambigüedad latente en la condensación simbólica emplea la repetición temática y la redundancia.

Para Leach, los ritos son un mecanismo de transmisión de información, en el sentido semántico de este último término, es decir, en cuanto a su capacidad de comunicar contenidos. Wallace (1966), no obstante, repara en que desde el punto de vista estadístico, el ritual “puede ser clasificado como comunicación sin información”, debido a que la secuencia de las señales es altamente predecible. La comunicación ritual es estereotipada, al punto que el orden de las señales está predeterminado. Esto, sin embargo, no implica que los ritos carezcan de significado, puesto que la información en términos estadísticos y la significación no son conceptos equivalentes. Hay eventos altamente informativos, que carecen de sentido por su aleatoriedad. A la inversa, eventos altamente previsibles pueden ser significativos. La significación –de acuerdo al autor– se define como la capacidad del mensaje de evocar una respuesta en el destinatario, no por su probabilidad. En términos semánticos, el mensaje es significativo cuando el destinatario puede traducir la señal en un conjunto de señales equivalentes, que sustituyen a la

original. A partir de estas definiciones, el receptor debe ser capaz de inferir las propiedades de la clase de eventos referidos por la señal inicial y relacionarla con otra clase de eventos. En esta perspectiva, la efectividad del ritual depende no sólo de su estereotipia, sino del contenido de la comunicación. Según Wallace, éste presenta un doble mensaje: el primero es la declaración de una intención, el segundo una declaración sobre la naturaleza del mundo donde ella se realiza. Para el autor, la intención de los ritos humanos es realizar transformaciones de los estados en que se encuentran los individuos. De acuerdo al propósito de la intervención, éstos se enmarcan dentro de cinco categorías: tecnológicos (orientados a la resolución de problemas prácticos tales como la alimentación o el control climático), terapéuticos (destinados a producir una sanación) o antiterapéuticos (para causar un daño), ideológicos (dirigidos al control social y reforzamiento de las normas y valores), de salvación (destinados a restaurar la identidad en casos de crisis de posesión o a promover su trascendencia por la vía del misticismo), de revitalización (promotores de un destino promisorio para los grupos sociales). Simultáneamente, el rito supone y promueve una imagen del mundo que reduce la complejidad. Así, aunque altamente previsibles, desde el punto de vista de la secuencia de acción, los ritos se encuentran cargados de significados, muchas veces múltiples, en ocasiones, contradictorios.

Rappaport (1979 [1974]) apunta, igualmente, que el ritual es un modo de comunicación y postula que la eficacia de los ritos es de naturaleza comunicativa. Éstos son definidos como “la ejecución más o menos invariante de secuencias de actos y expresiones formales no encodificadas por los ejecutores” (1979:175).

Entre los aspectos obvios del ritual se encuentra su formalidad, puesto que “tienden a ser estilizados, repetitivos y estereotipados, a menudo aunque no siempre decorosos, y tienden a ocurrir en lugares especiales y el tiempo fijado por el reloj, el calendario o circunstancias especificadas.” (op. cit. 175-176). El segundo *sine qua non* del ritual es la ejecución o performance, en ausencia de la cual no existiría. Pero a diferencia de otras modalidades performativas, el ritual es serio, aún cuando contenga aspectos lúdicos o de entretenimiento. El ritual es una forma de acción comunicativa, cuya eficacia descansa en sus principios informativos y convencionales. Según Rappaport, a través de ellos se transmiten dos tipos de mensajes: indexales y canónicos. Los primeros proporcionan información sobre los variables estados físicos, psicológicos o sociales en los que se encuentran los participantes del rito al momento de la ejecución. Los segundos informan sobre las concepciones del entorno natural, social o cosmológico, elementos invariantes y precodificados en el orden litúrgico. Los ritos son una combinación de actos, el uso de objetos y palabras, de forma y substancia. Mientras los actos y los objetos son representaciones materiales en tiempo presente, las palabras permiten conectar estos eventos con el pasado o con el futuro. El discurso transmite significados canónicos, en tanto los actos y los objetos los substancializan, les otorgan una manifestación concreta. El ritual, como el lenguaje, es un modo de comunicación que posee estructuras regulares similares a la gramática. No obstante, las lenguas naturales son códigos abiertos desde el punto de vista de las posibilidades de comunicación y los ritos, estructuras comunicativas constrictivas en cuanto a lo que puede decirse. Los ritos presentan unos mensajes canónicos invariantes predefinidos.

Este punto ha sido destacado por Bloch (1989b [1974]), quien postula que la fijeza en la articulación de los elementos comunicativos del ritual le restan a éste fuerza proposicional. La capacidad lógica del lenguaje depende de la creatividad sintáctica, que en este caso se ve restringida por la formalización. En el ritual, éste se encuentra limitado a cierto tipo de referencias e ilustraciones, disminuido en sus posibilidades de combinación, ceñido a obligaciones y prohibiciones respecto a lo que debe o no puede incluir. El lenguaje ritual no puede ser contradicho, por lo que no es la fuerza lógica lo que lo sostiene, sino la fuerza de la autoridad. No se trata, por lo tanto, de un lenguaje apto para la argumentación. Esto no significa que el lenguaje ritual no tenga sentido. El potencial proposicional del lenguaje se pierde, pero mantiene su fuerza ilocucionaria o performativa, es decir, “no reporta hechos, sino influencia a la gente” (Bloch 1989b:32). En la misma perspectiva, Rappaport (1979: 189) sostiene que “El ritual está lleno de expresiones convencionales que logran efectos convencionales”. Su comunicación es una forma de acción. El carácter formal y público del comportamiento favorece la efectividad de sus actos performativos. El orden ritual asegura que éstos sean ejecutados por personas autorizadas respecto a individuos o entidades elegibles bajo las circunstancias apropiadas y de acuerdo a la exigencia de ciertos procedimientos. Además, la acción se desarrolla de modo explícito en el espacio comunicativo. A través de su intervención en el ritual, los participantes indican su aceptación de las convenciones en las que se basa el orden litúrgico. Los ritos no son, por lo tanto, sólo actos performativos, sino simultánea o alternativamente metaperformativos, puesto que ayudan a establecer el orden convencional respecto al cual los actos

performativos son definidos y realizados. A través de la indexalización, que actualiza temporal y espacialmente los principios convencionales y de la substancialización que los naturaliza, los rituales le otorgan confiabilidad a los órdenes simbólicos puramente arbitrarios. Un argumento que el mismo autor desarrollará más tarde (2001). No obstante, en su perspectiva, la condición de la performatividad es la aceptación de los órdenes convencionales que se manifiesta en la participación en el ritual, no la fe en ellos. Expuesto en sus términos (Rappaport 1979:194): “Es el acto de aceptación público, explícito, visible el que establece el vínculo social y moral, no los sentimientos privados, ambiguos, invisibles”. De allí que el autor califique al ritual como “el acto social básico” (Rappaport 1979: 197). De acuerdo a él, éste hace más que recordar el orden social subyacente, “establece este orden”.

Según Rappaport, una de las características distintivas de la comunicación ritual es que en ella los emisores, receptores y el mensaje se encuentran fusionados. Este aspecto es enfatizado por Leach (1993 [1976]) quien, inspirado en Levi-Strauss, propone el empleo de un modelo de comunicación orquestal para el análisis de los ritos. Los rasgos que en él se destacan son : a) la identidad entre emisores y receptores y b) la integración de los diversos niveles comunicativos del ritual. La metáfora de la orquesta deriva del segundo de estos rasgos, puesto que el ritual, como la música, habitualmente supone un ejercicio de interpretación plural donde convergen múltiples dimensiones expresivas. El trabajo orquestal requiere de la participación armónica de múltiples instrumentos, cuyos ejecutantes adecúan su interpretación considerando los componentes melódicos, rítmicos y de

intensidad sonora de la obra, que pautea el director. El ritual supone la acción coordinada de múltiples participantes en una representación que involucra manifestaciones teatrales, coreográficas, musicales, estético visuales y forman parte de un mensaje total. Como dice el autor, el ritual tiene unidad, no sólo porque las diversas formas expresivas tienen un sentido unitario, sino porque “el final está implícito en el comienzo” y “el comienzo presupone el final” (Leach 1993: 60). No obstante, a diferencia del trabajo orquestal, el rito no supone un marco de espectadores. De acuerdo a Leach: “cuando participamos en el ritual nos decimos cosas a nosotros mismos” (op.cit.:59). No se puede distinguir en él entre emisores y destinatarios. El mensaje es lo que los propios ejecutantes realizan y comparten. Es posible que uno de ellos desempeñe el rol del director de orquesta, estableciendo las marcas temporales para la intervención de los demás, pero “no hay un auditorio separado de los oyentes” (op.cit.:62).

De acuerdo a este autor, una de las particularidades del ritual, como forma de comunicación, radica en que éste provee “una representación material de las ideas abstractas” (Leach 1993: 51). Las entidades metafísicas incoadas en la mente son exteriorizadas a través de dos procedimientos básicos: i) la producción de relatos en la que se personaliza a estas entidades, dotándolas de atributos propios de los seres vivos; ii) la producción de objetos que representan materialmente a estas entidades o a sus atributos. Estos últimos, habitualmente, reproducen por analogía los rasgos o cualidades atribuidos a las entidades metafísicas, por lo tanto, son representaciones metafóricas de éstas. Su cualidad retórica consiste en la capacidad de fundir los campos semánticos asociados por la analogía, permitiendo

el desplazamiento entre éstos. La actuación sobre el símil denota la acción sobre el original. Según Leach, el ritual constituye un contexto donde operan sistemáticamente estas condensaciones vividas como hechos en la comunicación:

“los participantes de un ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes; están representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto metafórico a la representación” (1993:57).

Tambiah (1985), en tanto, contribuye al desarrollo de una aproximación pragmática a la comunicación ritual. En su definición (1985:128):

“el ritual es un sistema de comunicación simbólica culturalmente construido. Está constituido por secuencias pautadas y ordenadas de palabras y actos a menudo expresadas por múltiples medios, cuyo contenido y disposición se caracterizan por variados grados de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición). La acción ritual, en sus rasgos constitutivos, es performativa en estos tres sentidos: en el sentido austiniano de performativo, donde decir algo es también hacer algo como un acto convencional; en un sentido completamente diferente como performance escenificada que usa múltiples medios por los que los participantes experimentan el acontecimiento intensamente; y en el sentido de valores indexales –como usa el concepto Peirce- que son atribuidos e inferidos por los actores durante la performance”.

De acuerdo a Tambiah, la capacidad performativa del rito descansa tanto en sus contenidos culturales como en los rasgos formales de la comunicación ritual. Los constructos culturales se encuentran incrustados en la acción ritual, a la vez que los ritos representan y encarnan las concepciones cosmológicas. Forma y contenido se encuentran fusionados. No obstante, el ritual no se limita a reflejar conceptos cosmológicos y desarrollar los principios litúrgicos, es también un medio de comunicación entre personas en una situación de status marcada por relaciones de autoridad y subordinación, competencia o solidaridad. Las formas rituales son, entonces, el ropaje de acciones sociales, las que a su vez no pueden ser

comprendidas, sino en relación a los presupuestos cosmológicos y las normas de interacción de los actores.

Para Tambiah, las propiedades performativas del ritual se desplazan desde la administración de las reglas culturales al contexto de situación. En su primera acepción –el sentido austiniano–, la comunicación es una forma de acción que realiza hechos convencionales. Como tales, los ritos se pueden distinguir como actos performativos constitutivos o regulativos. Los actos regulativos son aquellos que organizan u orientan el desarrollo de una actividad preexistente, los constitutivos son los que la propia acción ayuda a producir. En el primer caso, encontramos los rituales de la mesa o del matrimonio, que regulan comportamientos anteriores a éstos, como la alimentación y el vínculo reproductivo. Como ejemplos del segundo, tenemos a los rituales mágicos y religiosos, que con su acción constituyen el ámbito en el que se inscriben. En la segunda acepción que maneja Tambiah, la performatividad es sinónimo de ejecución, en tanto que representación dramática. Se trata del empleo redundante de múltiples medios expresivos para producir un estado de intensificación o fusión comunicativa. Su objetivo es generar una experiencia de realidad alterna consignada bajo términos como “estados alterados de conciencia”, contacto con lo “numinoso” o “comunidad”. En su tercera acepción, performatividad es la implicación pragmática de los participantes del rito. En la acción ritual, los elementos simbólicos e icónicos presentan una estructura dual que por una parte alude a los contenidos cosmológicos; por otra, vincula indexal y existencialmente a los participantes, que afirman y legitiman sus posiciones con ellos. La fuerza

performativa del rito es su capacidad de realizar acciones convencionales, dramáticamente representadas, que tienen efectos sociales.

En contra de la aproximación comunicativa a la acción ritual se han levantado diversos argumentos a los que pasamos revista y ofrecemos respuesta. En primer término, se ha observado que los actos rituales se pueden realizar en soledad, por lo que no constituyen necesariamente eventos comunicativos. Frente a este planteamiento, cabe señalar que si bien los ritos pueden ser actos individuales, desarrollados en privado, siempre constituyen actos sociales que expresan los valores culturales compartidos. Aunque llevados a cabo en soledad, constituyen formas de comportamiento que han sido previamente socializadas, aprendidas en la interacción social. El ritual gratifica al individuo, en tanto las acciones convencionales que ellos realizan se han mostrado eficaces en el espacio social. Su capacidad psicológica, por lo tanto, se constituye y deriva de su funcionamiento comunicativo¹³. Por otra parte, la estructura formal que exhiben es semejante a la de las interacciones comunicativas, puesto que muchas veces presentan como pretendidos destinatarios a figuras metafísicas o fuerzas inmateriales. Desde el punto de vista del actor, esto le da al ritual el carácter de comunicación trascendente o mágica. No obstante, de acuerdo a Wallace (1966), ellos pueden ser calificados como conductas autocomunicativas, porque suponen simultáneamente actividades expresivas e interpretativas, es decir, de producción de sentido, que aunque enunciadas para interlocutores putativos, el emisor finalmente dirige hacia sí mismo.

¹³ La excepción la constituyen los actos ritualizados de los neuróticos (Freud 2001).

En segundo lugar, se ha argumentado que los ritos carecen de información, en el sentido matemático del término (Shannon y Weaver 1981), puesto que son redundantes. Los altos niveles de estructuración formal de la acción ritual imponen el orden de los acontecimientos de un modo preestablecido, hasta el punto de eliminar la incertidumbre. Dado que la secuencia de acontecimientos es previsible, los rituales carecen de información, no dicen nada nuevo. Ello, no obstante, no puede ser esgrimido como una objeción a las capacidades comunicativas del rito, como argumentaba Wallace (1966). Quienes lo hacen, olvidan la distinción entre información y significado establecida por los propios autores de la teoría matemática (Weaver 1981). Que un mensaje no agregue información no implica que carezca de significado y, por lo tanto, sea susceptible de comunicación. La condición de ésta es la significatividad, no la carga informativa, novedad u originalidad del mensaje. Por su parte, Rappaport (1979) afirma que la ausencia de información en el ritual implica la certeza de lo que se comunica. Esto, desde nuestro punto de vista, impone la necesidad de evaluar cualitativamente la información ritual. Bateson (1990) establece las bases conceptuales para ello, definiendo la información como “una diferencia que hace una diferencia”. En términos cualitativos, la información son las distinciones provistas de sentido, es decir, las distinciones realizadas por un sistema observador que conduce a éste a la consideración de otras distinciones, por la vía de las asociaciones significativas. En esta perspectiva, ya no se puede considerar a los rituales como actos expresivos desprovistos de información. Por el contrario, se trata de comportamientos distinguidos con claridad por parte de los actores, donde se plasman los sistemas de distinciones constitutivos de su cultura. Desde el punto

de vista cualitativo, los rituales son eventos ricos en información. Por ello, para los antropólogos constituyen una vía de acceso privilegiada para el conocimiento de las culturas.

En tercer término, se ha objetado que los ritos constituyen una forma de comportamiento carente de sentido o abierta a múltiples interpretaciones. Los autores que suscriben esta crítica destacan que, en muchas ocasiones, los participantes del ritual son incapaces de explicar los comportamientos que desarrollan. Ante la pregunta sobre el significado de sus acciones, proporcionan respuestas vagas, tales como, “así lo hacían nuestros antepasados” u ofrecen interpretaciones totalmente divergentes, unas respecto de otras. La argumentación frente a estos antecedentes adopta una posición negativa en la obra de Staal (1996), para quien el ritual es un comportamiento puramente formal, una especie de lenguaje sintáctico, carente de significados. Por el contrario, suscita una lectura constructivista en autores como Sperber (1988) y Lewis (1990), para quienes el problema no es la falta de significados, sino su sobreabundancia. En su perspectiva, la acción ritual se encuentra abierta a múltiples interpretaciones.

Ante estas observaciones, cabe señalar que la pérdida y el excedente de significados es un problema inherente a los procesos de comunicación. Como muestra Barthes (1970), los signos pueden presentar diversos niveles de significado. La denotación constituye la relación de significación primaria de un signo, definida como la relación entre elementos del plano de la expresión y el contenido, establecida habitualmente por los códigos. Su funcionamiento requiere

del conocimiento del sistema de valores donde el signo posee una posición. Dicho de otro modo, para interpretarlo debemos conocer otras relaciones de significación en oposición o asociación a las cuales el signo opera en el sistema. Estas relaciones reciben el nombre de paradigmáticas y corresponden al nivel de la estructura de los sistemas semiológicos. Junto a ellas es necesario el conocimiento de las reglas combinatorias que vinculan a los signos en la comunicación. Éstas reciben el nombre de relaciones sintagmáticas y corresponden a las reglas funcionales de los códigos. Pues bien, ocurre que la capacidad de significación de los signos no se detiene en el nivel de la denotación, puesto que esta articulación, constituyente del signo, puede servir de base expresiva para nuevas asociaciones de sentido. Barthes denomina connotaciones a estas relaciones de significación secundaria, que se manifiestan ante nosotros como el encabalgamiento de significados. Ellas no se limitan a nuevas relaciones convencionalmente codificadas, sino pueden incluir asociaciones idiosincráticas¹⁴. Cada vez que los participantes en un proceso de comunicación emplean o interpretan un signo, se incorporan al campo de las connotaciones las asociaciones que ellos realizan, a partir de su experiencia respecto a los elementos denotados. De allí que podamos decir con Barthes que, en los procesos de comunicación, los signos son a la vez exuberantes y deficitarios. Exuberantes, porque cada uno de los participantes aporta en el proceso sus connotaciones. Deficitarios, porque en el proceso se pierde parte de los significados connotados. Los signos habitualmente comunican menos de lo que uno espera y más de lo que uno quisiera.

¹⁴ Barthes apunta el carácter ideológico de las connotaciones, no obstante, el concepto igualmente es una de las puertas de entrada de las significaciones individuales en los procesos de comunicación.

Este problema se ve acuciado en la comunicación ritual, donde muchas veces vemos significantes flotantes de formas simbólicas precodificadas en tiempos pretéritos, cuyos sistemas articuladores se han ido desestructurando en el tiempo. Como en todo proceso comunicativo, el funcionamiento de los elementos expresivos del rito depende del grado de conocimiento del código. En esto influye no sólo el nivel de preservación de los sistemas simbólicos tradicionales, sino su apertura. Dado el carácter sagrado de muchos de los actos rituales, éstos suelen implicar el manejo de códigos restringidos, cuyo dominio se encuentra en manos de especialistas. Por otra parte, a diferencia de otras formas de comunicación que emplean elementos significantes puramente convencionales, los ritos usan habitualmente como recursos expresivos componentes naturales, objetos y comportamientos que, por una parte, tienden a ser más persistentes que los anteriores y, por otra, son susceptibles de reinterpretación a partir de sus relaciones de semejanza o contigüidad. El que los significados de algunos elementos expresivos parezcan oscuros, mientras otros se muestren pródigos, no implica que en su origen éstos hayan estado desprovistos de toda significación o abiertos libremente a cualquier interpretación. La primera alternativa contraría la capacidad simbólica del hombre; la segunda su naturaleza social, fundada en la convencionalidad. Cabe señalar, finalmente, que si bien muchos rituales muestran la devaluación o inflación de los significados de una parte de las acciones expresivas, conservan habitualmente un sentido unitario para la acción social que desarrollan, sean éstas un sacrificio, expiación, exorcismo, celebración o alabanza.

Respecto a la comunicación ritual se ha objetado, igualmente, que ésta carece de justificación, cuando se dispone del lenguaje. Como señala Sperber (1988), parece

absurdo que se gaste tanto tiempo, recursos y energías para comunicar asuntos que se podrían transmitir tanto más fácilmente por medio del lenguaje articulado. Rappaport (2001) proporciona una respuesta a esta aparente paradoja. Al respecto, señala que el desarrollo del lenguaje constituye un salto evolutivo comparable a la “invención del sexo”, por la capacidad de combinar información, pero presenta algunos problemas que pueden resultar desadaptativos y que constituyen su limitante. Entre éstos, destaca la mentira, facilitada por la independencia entre los elementos significantes de la lengua y los referentes o elementos del plano extralingüístico. Como plantea Hockett (1972), la prevaricación o capacidad de disimulo es uno de los rasgos distintivos del lenguaje humano. Ésta consiste en la posibilidad de generar enunciados carentes de referencia, no verificables, falsos o simplemente ficticios. El lenguaje permite la creación de mundos imaginarios y puede ser instrumento de la fantasía y el engaño. No obstante, el lenguaje no ha inventado la mentira. Ésta ha sido observada en diversas especies animales bajo la modalidad de indexaciones fingidas y señales engañosas. Al respecto, nos advierte Eco (1980) que todo lo que se emplea para significar se puede emplear para mentir. No obstante, la capacidad de desplazamiento del lenguaje humano, que puede referir a objetos y situaciones lejanas, ausentes, pasadas o futuras, aumenta exponencialmente las posibilidades de la mentira. A esto debemos añadir un punto que no dice relación directa con la falsedad, sino con la relatividad de las significaciones. Éste es el principio de la arbitrariedad que destaca el carácter puramente convencional de los signos lingüísticos (Saussure 1986). Así, el hombre enfrenta siempre otras posibilidades distintas de significación. De uno y otro lado (mentira y arbitrariedad), el lenguaje

trae de la mano el problema de la fiabilidad que amenaza el principio de certidumbre y los componentes de creencia, confianza y seguridad necesarios para la organización de la vida social. Según Rappaport (2001:45): “algunos elementos de la religión y en particular el ritual mejoran los problemas de la falsedad intrínseca del lenguaje hasta un grado suficiente como para permitir que la sociabilidad humana se haya desarrollado y se mantenga”. Expuesto de otro modo, el ritual les brinda consistencia a los sistemas de creencias, vierte las representaciones lingüísticas en la acción social, otorga constancia a los mundos posibles que nos ofrece el lenguaje. A través de la escenificación de la acción, transforma las nociones abstractas en hechos concretos y experiencias de vida. Los ritos son procedimientos de objetivación de las representaciones colectivas que les añaden confiabilidad a las convenciones sociales arbitrarias. En tanto tal, juegan un rol central en la construcción social de la realidad (Berger y Luckmann 1999).

2.4.2. ACCIÓN COMUNICATIVA Y PERFORMATIVIDAD RITUAL

El siguiente apartado explora la dimensión realizativa del ritual. Destacamos, en primera instancia, su ejecución como un tipo de acción. Señalamos sus propiedades instauradoras y transformadoras de la realidad. Introducimos las categorías de análisis de los actos de lenguaje para su aplicación al ritual. Analizamos las condiciones para su éxito realizativo. Advertimos, por último, el funcionamiento del ritual en las coordenadas de un contexto y situación.

En el presente trabajo, consideramos a los ritos como una forma de acción comunicativa o de comunicación dotada de fuerza performativa. En primer término, todo ritual implica algún tipo de acción expresiva a través del que se producen físicamente las señales o elementos significantes, en el sentido saussuriano del

término, es decir, el soporte material de la comunicación. Como apunta Rappaport (1979), la primera condición del rito es que éste se ejecute. Su realización es desde ya una forma de acción. En segundo término, el ritual es una forma de acción simbólica, puesto que se encuentra dotado de sentido y de propósito. Lo propio de él no es sólo ni principalmente comunicar unos contenidos, sino desarrollar actos convencionales. Los ritos son procedimientos orientados a la realización de los propósitos humanos individuales o colectivos y, como tales, se encuentran cubiertos de intencionalidad y finalidad. Su ejecución produce actos sociales tipificados como oraciones, celebraciones, conmemoraciones, sacrificios, invocaciones, maleficios y otros. Muchos de ellos tienen una capacidad generativa o constituyente, en tanto por su sola ejecución producen nuevos ejemplares de estos tipos sociales, tales como el matrimonio que constituye a la familia, el bautizo que genera un nuevo miembro para la iglesia, la coronación que produce un rey. En muchos casos, los ritos se muestran no sólo productivos sino efectivos en su capacidad de modificar simbólicamente el estado de cosas. De allí que autores como Turner (1999, 1988) y Driver (1996) caractericen al ritual por sus propiedades transformadoras. Como dice Bourdieu (2001) a propósito de los ritos de paso, los rituales tienen capacidad de instauración o institucionalización de los límites sociales. A través de la acción simbólica se define y modifica la situación y condición de los individuos. Al hacerlo, los ritos legitiman los límites arbitrarios que organizan el espacio social y consagran las líneas demarcatorias del orden establecido. Su efectividad es de naturaleza comunicativa, en tanto la acción indica a los participantes y a la comunidad que se ha modificado la situación o identidad de los individuos.

Resulta conveniente mantener aquí las distinciones desarrolladas por Austin (1998) para el análisis de los actos del habla. Si se las aplicamos a la comunicación ritual, podremos reconocer tres tipos de actos implicados en la realización de los ritos: a) actos rituales locucionarios, o enunciado ritual, correspondiente al conjunto de las acciones expresivas que configuran al rito como texto; b) actos rituales ilocucionarios, consistentes en la acción que convencionalmente se desarrolla a través del texto; c) actos rituales perlocucionarios, correspondientes a las consecuencias de la acción ritual, no siempre previstas ni necesariamente conscientes. El primer tipo de acción ritual (locucionaria) conduce a la descripción y análisis de los comportamientos expresivos del rito. El segundo tipo de acción (ilocutiva) supone el examen de las intenciones y propósitos, es decir, de los presupuestos culturales del comportamiento. El tercer tipo considera el análisis de los resultados o secuelas del comportamiento, tanto desde el punto de vista de los actores (perspectiva emic) como desde el investigador externo (perspectiva etic)¹⁵. En términos pragmáticos, se trata de atender tanto a lo que las personas hacen con el ritual, como a lo que los rituales hacen a las personas. Cuando el acto ilocutivo (presupuesto por la acción) y el acto perlocutivo (sus consecuencias) coinciden plenamente, la acción ritual se podrá calificar de eficaz y satisfactoria para sus participantes. Es el caso, por ejemplo, de un maleficio que produzca un daño a sus destinatarios o de un rito de curación chamánico que restaure efectivamente la salud del enfermo. Esta capacidad realizativa se desarrolla en un marco de

¹⁵ Las categorías emic y etic han sido propuestas por Pike en analogía a la distinción entre la fonética y la fonémica. El punto de vista etic corresponde al observador externo que realiza sus distinciones de un modo objetivable a partir de principios teóricos y metodológicos (como la fonética que se ocupa de los contrastes acústicos). El punto de vista emic, en tanto, corresponde al de los propios actores, cuyas distinciones vocales permiten establecer los fonemas de una lengua.

presuposiciones e implicaturas que permiten su funcionamiento. Como mostraremos, el trabajo ritual supone la movilización por parte del rito (un texto interactivo y multimedia) de los elementos del contexto en una situación comunicativa específica. Se impone, por lo tanto, la distinción entre los conceptos de texto, contexto y situación.

2.4.3. EL RITUAL COMO TEXTO

El siguiente punto analiza las propiedades textuales del ritual. Partimos con una definición del concepto de texto que aplicamos al rito. Empleamos los principios de la gramática textual de van Dijk para describir su estructura. Introducimos la distinción entre tipos y ejemplares textuales. Ofrecemos, luego, una caracterización del ritual, donde se sintetizan muchos de los rasgos previamente señalados. El ritual se destaca como un texto interaccional o vivo, que implica a una congregación en la enunciación participativa de un mensaje para sí misma. Posee una unidad textual que admite diversas interpretaciones. Se presenta como un sistema de interacción provisto de propósitos pragmáticos multifuncionales, marcado por la formalidad y tradición, con un despliegue multimedial que produce una intensa experiencia comunicativa, revestido de importantes contenidos simbólicos, enriquecido por el uso de figuras retóricas. En suma, un texto dramático que genera un marco metacomunicativo.

La palabra “texto” proviene del latín *texere*, que significa tejer. Por analogía, se ha aplicado al encadenamiento de las ideas en el discurso que genera una malla comunicativa (Foxley 1980). De acuerdo a la definición mínima propuesta por Lotman y los miembros de la escuela de Tartu (en Lozano et al. 1986:18), el texto es “un conjunto sígnico coherente”. Como expusimos con anterioridad, en la primera etapa de la producción teórica de este autor el texto se conceptualiza como “una formación semiótica singular, cerrada en sí, dotada de un significado y una función íntegra y no descomponibles” (ibid). Esta definición tiene la virtud de poder aplicarse a cualquier estructura signifiante elaborada con una voluntad comunicativa, independientemente del tipo de código y medio sobre los que esté

construido. Si bien la complejidad de la textura ritual –interactiva, policodificada y multimedia– favorece la diversidad de interpretaciones y pluralidad de usos sociales, se trata de manifestaciones comunicativas provistas del principio de totalidad y vocación de sentido. La unidad semántica resulta particularmente relevante para la construcción del orden cosmovisionario que operan los ritos religiosos, que requieren vencer la sospecha, la arbitrariedad y la ambigüedad. Que en la interacción social éstos den lugar a procesos abductivos y generen variadas lecturas no implica que carezcan de intencionalidad. Ello no hace más que confirmar su funcionalidad como instrumento semiótico.

La aplicación de la gramática textual de van Dijk (1997) al análisis del rito permite distinguir diversos niveles estructurales en la trama ritual. Las unidades básicas constitutivas de éstos o microestructuras son acciones simbólicas¹⁶. La condición de estos componentes elementales es que presenten propiedades textuales, es decir, que también estén provistos de unidad de sentido y propósito. Estas acciones simbólicas se combinan para producir unidades intermedias o macroestructuras textuales, con similares propiedades que las anteriores, y a las que podemos denominar actos rituales, que se configuran en la articulación de diversas acciones simbólicas. Éstos, a su vez, se enlazan para producir las estructuras textuales globales o textos, en este caso rituales. Debemos distinguir, no obstante, entre los tipos y los ejemplares textuales. Toda unidad textual presenta características únicas e irrepetibles que la dotan de singularidad, pero todo texto, a la

¹⁶ Esta proposición es tributaria de Turner (1999) para quien los símbolos son las unidades mínimas del ritual. Este autor, sin embargo, no especifica el tipo de símbolos a los que considera como unidades básicas. Dada la naturaleza interaccional de los ritos, las acciones simbólicas deben ser considerados su mínima expresión. Ellas, habitualmente, implican la manipulación de instrumentos simbólicos provistos de cualidades simbólicas.

vez, reproduce las características generales de otros textos. La estabilidad de estas regularidades permite postular la existencia de patrones culturalmente determinados que regulan la forma y definen la identidad de los textos particulares (Álvarez 1996). Considerado como tipo, el texto deja de ser un objeto particular que lleva las marcas de una situación comunicativa específica, única e irreproducible. El texto aparece, entonces, en la realización particular de un modelo abstracto que establece parámetros para su diseño y orientaciones para su enunciación y uso. Ello permite identificar, clasificar e interpretar los ejemplares rituales como pertenecientes a tipos o géneros rituales. Si, como hemos dicho, el ritual es una forma de acción comunicativa (y por lo tanto un texto), la noción “tipo ritual” corresponde a las modalidades de clasificación de esta forma de acción comunicativa (es decir, a los tipos textuales).

Los ritos son formas textuales, totalidades expresivas dotadas de unidad de propósito y de sentido. Su eficacia comunicativa descansa en sus características textuales. En este sentido cabe destacar que: a) Los ritos son textos interaccionales. El primer rasgo textual que los particulariza es ser interactivos. Los ritos son sistemas de interacción social. De allí que los califiquemos como “textos vivos”. Fuera de la acción, no existen sino como categoría cultural, imagen o registro en los sistemas de memoria o como modelos abstractos. Si bien éstos pueden preservarse en la mente de los especialistas que velan por su correcta ejecución, inscribirse en los libros sagrados y reproducirse en los análisis del investigador, en sí mismo ello no constituye rituales, sino versiones de éstos. El rito debe ejecutarse para adquirir una manifestación textual. Su trama o textura se produce en el proceso de comunicación

que los actualiza. El texto ritual no existe, por lo tanto, como un objeto dado fuera del proceso de enunciación; el texto emerge y se extingue en su comunicación. Texto y proceso se encuentran directamente implicados y operan de un modo simultáneo. Los ritos son textos en proceso. Durante su ejecución, el modelo textual informa a los participantes que conducen el proceso comunicativo para dar vida al texto. Su textura o malla significativa se enhebra en la interacción social de los asistentes. Los ritos son textos participativos que exigen a los involucrados un rol activo. Los participantes no se encuentran en ellos ante un conjunto de signos abstractos que deben interpretar, sino ante una experiencia vital que los involucra en una dinámica transformadora. Los ritos son textos vivos, que sumergen a los presentes en la comunicación. Por ello, más que transmitir un mensaje, producen una experiencia comunicativa.

b) En general, el texto implica a una congregación ritual. Se trata de actos colectivos que involucran a grupos sociales organizados –más o menos formalmente–, suponen un sistema de relaciones sociales entre sus miembros, requieren la distribución de roles y modos de concertación y coordinación de la acción. En los ritos, la comunicación se enuncia pluralmente por los miembros de la congregación. Como apunta Leach (1993), ésta puede ser dirigida por un maestro de ceremonias, que coordina las acciones, pero ellas se realizan de un modo corporativo y colaborativo por los concurrentes y están destinadas hacia ellos mismos. Las fases de enunciación textual y comunicación, emisión y recepción, la identidad de productores y destinatarios se encuentran amalgamadas en la acción ritual. No corresponde, por lo tanto, describir la comunicación ritual con modelos lineales, ni

distinguir en ellos entre emisores y receptores. Los modelos comunicativos que mejor describen la acción ritual son los orquestales (Leach: 1978, Winkin: 1987). Éstos conciben la comunicación como la acción concertada de múltiples actores que desempeñan simultáneamente diversos comportamientos comunicativos. Aunque los ritos se ejecuten en soledad, expresan valores sociales, en tanto siguen procedimientos tradicionales y emplean recursos culturales que son patrimonio común. Como dice Guiraud (1992:120): "El mensaje ritualizado es dirigido por la comunidad y en su nombre. El emisor es el grupo y no el individuo". Quienes participan en ellos, habitualmente, mantienen relaciones de identidad cultural y solidaridad social; comparten un sistema de valores y representaciones, un marco de referencias culturales desde los que se da sentido y uso a la acción. Cuando esto sucede, los miembros de la congregación ritual comparten la interpretación semántica de las acciones rituales (tanto en su nivel denotativo como en las connotaciones que éstas suponen) y experimentan su capacidad pragmática; comulgan en los planos del significado, la emoción, el sentimiento y la acción. Entonces, el ritual es un lugar de comunión, de unión en las creencias que se tienen en común, un estado de donde deriva etimológicamente el término comunicación.

c) Los textos rituales poseen una unidad de sentido susceptible de diversas interpretaciones. La noción de unidad textual implica una totalidad expresiva que espera de una interpretación de conjunto, pero no determina la homología de las lecturas, pues todos los textos suelen suscitar diversas versiones interpretativas. Los textos rituales, por lo general, se encuentran provistos de un significado cultural predefinido. Como hemos dicho, su acción se desarrolla dentro de un

marco de presuposiciones compartidas, previsiones y expectativas. Ellos constituyen un medio a través del que se escenifican las representaciones colectivas, se institucionalizan los valores y validan las creencias compartidas. Los ritos son uno de los mecanismos que permiten la reproducción social de los significados considerados sagrados y los valores sociales privilegiados. La comunicación ritual pone en movimiento a la cultura; se sitúa en un contexto cosmovisionario que le da sentido a la acción. Allí se define su significado canónico, que puede aludir a los aspectos intangibles del universo o a las curiosidades del orden social y que, como dice Rappaport (1999), forma parte del orden litúrgico invariante. Los rituales, no obstante, no son estáticos, ni sus significados inmutables, puesto que se transforman con las dinámicas socioculturales. Sus aspectos formales son los más estables, pero se encuentran expuestos a redefiniciones. La pérdida o debilitamiento de los significados rituales establecidos por la tradición no implica la disolución del sentido, porque los participantes suelen darle al rito nuevas atribuciones de significado y usos. Hemos dicho que los ritos son textos vivos. Como apunta Turner (1999:49): “Están vivos sólo en la medida de que están ‘preñados de significado’ para los hombres y para las mujeres que interactúan observando, transgrediendo, manipulando para sus fines privados las normas y valores que expresan los símbolos”. La vitalidad del ritual descansa en la posibilidad de apropiación de sentido de parte de sus actores. La comunicación no supone la reproducción pasiva de significados, sino la producción activa de éstos y la posibilidad de resignificación de las formas simbólicas en el uso. Lo contrario conduciría a un formalismo vacío. Debemos distinguir, por lo tanto, entre el “significado canónico” definido por la autoridad de la tradición y el “sentido” o “significado situado”, producido por la interpretación de los

participantes en una situación comunicativa específica. Las unidades textuales son portadoras de significados a la vez que generadoras de sentido.

d) Los textos rituales son sistemas pragmáticos de carácter multifuncional. La acción ritual no se vincula sólo al orden de la producción de sentido, sino también al de la intencionalidad humana. La comunicación ritual se desarrolla tanto dentro de un marco de presuposiciones compartidas como en el trasfondo de las necesidades e intereses individuales y colectivos. Los rituales poseen propósitos, muchas veces, explícitos, y se definen entonces como los medios adecuados para la consecución de los intereses humanos. Son empleados para propiciar el éxito en las actividades económicas, favorecer la abundancia y la prosperidad o controlar el medio ambiente. Tienen uso como mecanismos terapéuticos, para sanar, prevenir o proteger. Se ocupan para establecer o modificar las relaciones sociales, para producir matrimonios, iniciar o incorporar a nuevos miembros a los grupos humanos. Constituyen los medios adecuados para celebrar los eventos de importancia para el grupo o conmemorar los hechos de interés. Su efectividad, no obstante, no es de carácter técnico instrumental, sino de carácter convencional. Los hechos que producen no son, fundamentalmente, fácticos sino sociales y simbólicos, pero redefinen la realidad social. Con todo, se trata de modalidades de acción también provistas de propiedades empíricas. Los ritos contribuyen a la satisfacción de las necesidades humanas individuales y colectivas, bien por su capacidad de instauración, bien por las experiencias que suscitan. Responden a imperativos tales como el sentido de pertenencia (integración), la reducción de incertidumbre (seguridad) y requerimientos sociales como la reproducción de sentido (control social)

y el mantenimiento de la unidad (cohesión). Poseen funciones manifiestas (reconocidas) y latentes (no deliberadamente buscadas). De allí que muchas veces resulten por sí mismos eficaces, aún cuando el significado canónico sea difuso para sus participantes y su propósito poco claro.

e) En términos sintácticos, los textos rituales se caracterizan por su formalidad. Los procesos de comunicación ritual suelen ser altamente estructurados, repetitivos, estereotipados y más o menos invariantes. La formalidad es uno de los procedimientos de ritualización, es decir, de producción del ritual como un acto social distintivo (Bell 1992). A través de él es posible dar el carácter tradicional o solemne a nuevos comportamientos o contenidos (Myerhoff 1977). En los ritos, por lo general, el orden de las acciones se encuentra precodificado por las reglas de la tradición. Esta rigidez en su articulación los hace redundantes desde la perspectiva de la teoría matemática de la información, puesto que la secuencia de acontecimientos es absolutamente previsible. Por el contrario, en términos cualitativos son ricos en información, porque a través de ellos se fijan las distinciones básicas del orden sociocultural. La formalidad es también un recurso comunicativo, puesto que asegura la fidelidad en la comunicación de ciertos contenidos y la inscripción de los actos performativos. Ella nos conduce igualmente a la memoria histórica y cultural. Por lo general, se trata de actos enraizados en el pasado, cuyas normas son transmitidas de generación en generación y cuya realización supone tácitamente un pacto social, porque requiere del compromiso de una congregación ritual que los renueve en el tiempo. Por lo mismo, constituyen una trampa de información que retiene al pasado en sus redes; un mecanismo mediante cual se ejercita la memoria

colectiva. A través de ellos, el tiempo pretérito es trasladado al presente. No obstante, los ritos no viven de los recuerdos, tienen una fuerte vocación de actualidad; más que rememorar, recrean las tradiciones en función de las necesidades vigentes. De allí que sean un espacio privilegiado para el estudio del cambio sociocultural, en tanto, registran la continuidad y transformación de las formas simbólicas. Su textura demanda una lectura sincrónica y diacrónica.

f) Los ritos son textos multimediales. Los procesos de comunicación que éstos desarrollan se caracterizan por el empleo simultáneo de múltiples formas expresivas. En sus manifestaciones complejas, los enunciados verbales (oraciones, discursos, relatos míticos) se combinan o alternan con la ejecución de danzas, interpretaciones musicales, representaciones dramáticas, la manipulación de objetos simbólicos, el uso de máscaras o atuendos especiales, el intercambio de presentes, el consumo de alimentos o bebidas y diversos tipos de acciones que se desarrollan en un entorno y temporalidad distintivos. La interacción ritual puede interpelar los distintos sentidos de los participantes (vista, audición, tacto, olfato y gusto) sumergiendo a éstos en la comunicación. Por esto hemos dicho que más que transmitir contenidos, los ritos producen una experiencia comunicativa. La acción ritual implica el uso de múltiples códigos a especificar según el caso. Entre ellos, códigos lingüísticos que estructuran los enunciados verbales y paralingüísticos (tono, intensidad de la voz) que indican los modos de enunciación (enérgico, irónico, emotivo). Códigos kinésicos que vertebran la gestualidad de los participantes. Códigos proxémicos que gobiernan el uso y ordenamiento del espacio. Códigos coreográficos que pautan las reglas de baile. Códigos musicales que guían el uso de los recursos e instrumentos sonoros. Códigos

de vestuario que especifican los significados y normas de uso de las prendas de vestir. Códigos culinarios que regulan la preparación y modos de empleo de los alimentos. Códigos simbólicos que fijan los significados atribuidos a los objetos y actos rituales. Códigos sociales que ordenan las relaciones entre los participantes. Empleando los términos de Bernstein (1989), los rituales presentan una combinación de códigos generales (el autor los denomina “elaborados”), conocidos y de uso común por todos los miembros del grupo social ampliado, y códigos restringidos, que suponen conocimientos específicos y distinguen a grupos sociales particularizados, en este caso, la congregación ritual. Aún en sus formas más simples, los rituales combinan la acción y la palabra. Esto supone una amalgama entre formas de comunicación digital y analógica (Watzlawick et al. 1987). La primera de éstas se caracteriza por estar constituida por signos arbitrarios y señales discontinuas; su paradigma es el lenguaje articulado. La segunda se funda en signos que poseen una relación con los significados y la continuidad de las señales; su paradigma es la comunicación no verbal de las emociones. Como señala Watzlawick (1994), la comunicación digital apela al hemisferio cerebral izquierdo, que se encarga de los análisis y las operaciones lógicas. La comunicación analógica interpela al hemisferio derecho, vinculado a la capacidad de síntesis, las representaciones globales y la creatividad. El ritual implica a ambos hemisferios, supone un compromiso comunicativo global.

g) Los textos rituales poseen un fuerte contenido simbólico. En el presente trabajo empleamos la noción de símbolo para referir a los elementos significantes, cualquiera sea su carácter, capaces de portar significados complejos. Se trata de objetos,

comportamientos, elementos naturales o cualidades que –como apunta Turner (1999)– condensan múltiples niveles de significado en una formación unitaria. Por lo mismo, remiten o traen en consideración diversos estratos de la realidad, tal como está concebida por las comunidades de usuarios. Los símbolos son, en este sentido, depósitos de información que pueden contener a las representaciones cosmológicas, expresar las nociones sagradas, presentar codificadas las concepciones sobre el orden de la naturaleza o representar aspectos de los mitos. Como hemos señalado, las acciones simbólicas son, en nuestra perspectiva, las mínimas unidades constituyentes del ritual, como texto interaccional. Ellas suponen, habitualmente el uso de objetos y la manipulación de cualidades simbólicas, que son componentes de la acción. Su capacidad de representación no se limita a traer a la mente unos determinados órdenes significativos. Los símbolos los hacen materialmente presentes, en tanto son considerados manifestaciones concretas de las nociones abstractas de la cultura. Como tales reciben el trato, generan las actitudes y producen las emociones propias de su objeto. En estos casos, el significante se torna inusitadamente relevante, se vuelve opaco en tanto deja de remitir a algo distinto, retiene la atención de los sujetos en el aspecto material del signo como encarnación del significado. Los símbolos participan de los procesos de objetivación de las creencias, otorgando substancia y una presencia directamente constatable a los constructos ideales. Su capacidad reificadora les permite actuar no sólo como núcleos de significados, sino como instrumentos al servicio de los intereses humanos en situaciones y contextos sociales específicos.

h) Los textos rituales se caracterizan por el uso abundante de figuras retóricas. Entre los recursos que le agregan eficacia comunicativa se encuentran metáforas, metonimias y personificaciones. No se trata de tropos lingüísticos, sino de actos y objetos que funcionan como metáforas (por el principio de la analogía) o como metonimias (por el principio de contigüidad), que son los mismos que de acuerdo a Frazer (1994) fundan las dos ramas de la magia simpática: la magia homeopática o imitativa (sustentada en la ley de la semejanza) y la contaminante (fundada en la ley del contagio). El uso de estas figuras permite operar importantes desplazamientos semánticos y pragmáticos o, como dice Leach (1993), produce la condensación de los campos semánticos que se enlazan y sintetizan en los tropos. En el caso de la metáfora, permite el movimiento desde los elementos semejantes presentes en la acción ritual a los análogos ausentes, que desea traer a consideración el rito. En el de la metonimia, produce la transición desde la parte al todo o la transferencia de propiedades por la vía del contacto. Al operar sobre un elemento, se actúa sobre el otro. La personificación, en tanto, corresponde a una atribución del principio de vitalidad a elementos inanimados, que cobran, en virtud de ello, voluntad y capacidad de acción. Los comportamientos y objetos figurativos pueden ser componentes de una acción ritual más compleja, donde éstos son sólo uno de los elementos constitutivos del conjunto. En ocasiones, sin embargo, el sentido figurado se extiende a una acción ritual completa (una de las estructuras intermedias del texto) o bien a unidades textuales globales que se presentan como relatos alegóricos, es decir, la sucesión de actos metafóricos a través de los que se realiza una transformación. Es el caso de muchos rituales mágicos, por ejemplo.

i) Los rituales son textos dramáticos. Este aspecto ha sido destacado particularmente por Turner, quien emplea el término en diversos sentidos, bien para referir al símil entre el teatro y la acción ritual (Turner 1968), bien para la trama ritual como un medio para la expresión y resolución de conflictos (Turner 1974). Nosotros lo empleamos aquí en la primera de estas acepciones, para destacar que el ritual es un sistema de acción en el que se ponen en escena los valores culturales o los temas y conflictos sociales. Tienen un carácter dramático, puesto que son modalidades de representación, que implican procedimientos actorales y sumergen a los participantes en la acción. Los ritos tienen una estampa teatral. Ellos se realizan en escenarios predispuestos para la ocasión, dentro de una estructura temporal definida, siguiendo un guión, que exige a los asistentes el desempeño de diversos papeles y un juego activo de roles. Pero, a diferencia del teatro, que posee un carácter ficticio, los ritos operan dentro de un marco de creencias que los tiene por efectivos y ciertos. Son dramáticos también en otro sentido, porque son capaces de interesar o conmover vivamente o, como sostiene Tambiah (1985), porque producen una experiencia comunicativa intensa.

j) El ritual actúa como un marco metacomunicativo. Los ritos están provistos de una serie de marcadores que permiten distinguirlos de las actividades de la vida cotidiana (Kapferer 1991). Ellos, por lo general, se encuentran demarcados de un modo claro por el uso de un espacio y un tiempo especialmente escogidos, o por la conjunción de ciertas circunstancias que prescriben su ejecución. También se distinguen por el uso de un estilo comunicativo llamativo. Sus rasgos textuales los hacen conspicuos. El ritual constituye un tipo de acción situado fuera del orden

cotidiano. Esto le permite actuar como un marco metacomunicativo, es decir, un espacio provisto de especiales reglas de interpretación, que indican cómo deben tomarse los actos expresivos que ocurren en su interior. Así, por ejemplo, los comportamientos de carácter técnico-instrumental que desarrollan adquieren un significado especial. El faenamiento de un animal es considerado un sacrificio; el lavar los instrumentos con el que éste se realiza se define como un acto de purificación; el compartir alimentos constituye un acto de comunión. El ritual no sólo establece cómo debemos actuar, sino especifica el modo como han de interpretarse estos comportamientos. Es decir, comunica sobre la comunicación.

2.4.4. CONTEXTO, TEXTO Y SITUACIÓN EN LA ACCIÓN RITUAL

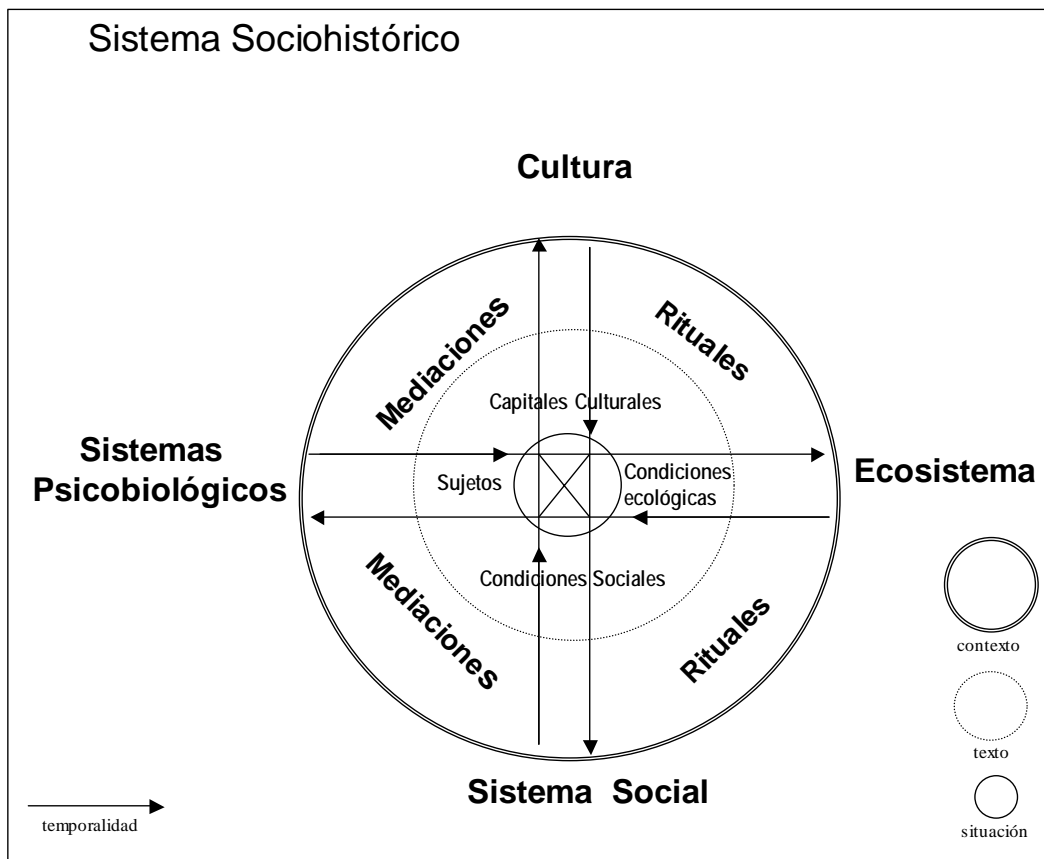
El siguiente ítem expone las relaciones entre el texto, el contexto y las situaciones comunicativas de los ritos. Partimos desarrollando la noción de '*contexto*', como el conjunto de los elementos que permiten y/o condicionan el funcionamiento de las unidades rituales. Especificamos, luego, cuatro dominios constitutivos de éste: la cultura, el sistema social, el sistema psicobiológico y el ecosistema. Exponemos nuestro modelo para el análisis de las mediaciones rituales. Desglosamos los componentes de éste. Por último, explicitamos la noción de '*situación comunicativa del rito*', entendida como el conjunto de las condiciones empíricas naturalmente variantes bajo las cuales se produce la enunciación de los ejemplares rituales, cuya oscilación no afecta la naturaleza de éstos, pero suele introducir particularidades formales.

Los textos no son autónomos desde el punto de vista de su desempeño comunicativo. Para la reproducción de sentido es indispensable que los lectores dominen los códigos que hacen posible su interpretación. La noción de contexto, que etimológicamente significa 'lo que está junto al texto', designa al conjunto de los elementos que permiten y/o condicionan el funcionamiento de las unidades textuales. En el caso de los tipos rituales, su ejecución requiere conocimientos y

competencias, presupone relaciones sociales, implica necesidades individuales y/o colectivas, involucra insumos materiales y el marco de constricciones ecológicas en que se desenvuelve la vida social. Dicho de otro modo, el funcionamiento ritual compromete una serie de sistemas externos a él: individuos participantes con su estructura de necesidades biológicas y sus condicionamientos psicológicos; la cultura, que aporta los marcos sociales de conocimiento, los códigos y normas; la sociedad con su estructura de relaciones sociales y económicas; y el medioambiente como fuente de recursos y restricciones. Los ritos trabajan en la encrucijada entre la naturaleza y la cultura, en la que se verifican los procesos de adaptación y modelación social del entorno. Como apunta Dartiguenave (2001), los rituales participan del proceso de culturización de la naturaleza y naturalización de la cultura. Su capacidad institucionalizadora reviste a la naturaleza de cultura, sus propiedades preformativas tienen una función reificadora, en tanto objetivan la cultura, naturalizando su semántica. El ritual opera en la intersección del soma y el sema, cuya co-participación exige.

Por lo mismo, el análisis de la estructura del contexto de la acción ritual debe considerar, a nuestro entender, al menos cuatro grandes dominios intervinientes que modelan o motivan el trabajo textual: la cultura, el sistema social, el sistema psicobiológico de los individuos y el ecosistema. Estos campos fenoménicos convergen en la acción ritual y constituyen puntos cardinales para el análisis de sus mediaciones, como se ilustra en el modelo que ofrecemos en la página 248 (ver cuadro). El esquema expone una serie de tres círculos concéntricos, que representan sucesivamente los niveles del contexto, el texto y la situación

comunicativa del rito. El contexto corresponde al círculo de mayor perímetro, al interior del cual se desarrolla la acción ritual, en cuyos puntos radiales se definen los dominios participantes de ésta. Su despliegue hacia los niveles del texto y la situación, describe un par de ejes perpendiculares cuyos vectores expresan la relación de continuidad, interacción y complementariedad entre los ámbitos concursantes. Cultura y sociedad forman el eje vertical. Sistema psicobiológico y ecosistema componen el eje horizontal. Este sistema de coordenadas intenta sintetizar el universo de referencias sobre el metabolismo ritual decantados en la previa discusión teórica. La contraposición e intersección de los ejes esboza la dialéctica entre cultura y naturaleza, que aparecen no sólo confrontadas sino articuladas circularmente. Si bien cultura y sociedad surgen de los procesos adaptativos de especies animales, en el curso de la evolución natural, constituyen a la vez dominios fenoménicos diferenciados, conceptualizados por Kroeber (1975) como 'supraorgánicos'. Los condicionantes, requerimientos y restricciones que impone la naturaleza guían el accionar sociocultural, que desarrolla la capacidad de transformar decisivamente el curso de ésta. El resultado es la pérdida de la pureza inicial, donde la naturaleza era verdaderamente natural, por la emergencia de un entorno antropizado, donde el soma se disciplina y modela, la psiquis se diseña, la biota se domestica y explota y la materia se controla. El ritual desempeña un papel de **mediador** en este proceso de construcción sociocultural de la realidad, del que intenta dar cuenta el siguiente esquema.



En el polo superior del eje vertical de nuestro esquema situamos a la cultura, por su capacidad articulante de la vida social. Siguiendo a Lotman (1979) y Geertz (2000a), concebimos a ésta como el conjunto de los sistemas de significación (lenguajes, textos, estructuras sociales de conocimiento) que enlazan las diversas dimensiones de la existencia humana. Estos sistemas son configuradores de las imágenes del mundo y proporcionan modelos que orientan la conducta de los hombres. En esta perspectiva, la cultura constituye un sistema de mediaciones que vertebra y da coherencia a nuestra experiencia. Ésta no se compone, por lo tanto, sólo de significados flotantes, sino de elementos materiales, instrumentos tecnológicos, orientaciones pragmáticas y diversos modos de comportamiento, en la medida que están cubiertos de sentido. Como plantea Lotman (op. cit.), la cultura es

el conjunto de la información no genética de que dispone la humanidad. Ésta incluye códigos, programas de acción, planes, diseños e instrumentos que median nuestra relación con el mundo. La cultura es la infraestructura de la comunicación y ésta su productividad. La contraparte es el sistema social, entendido como la estructura de las relaciones sociales institucionalizadas, a través de las que se conducen las actividades necesarias para la vida en común. La cultura es el mecanismo articulante de la vida social, que provee códigos de interacción, modelos de conocimiento y pautas de acción. La sociedad es la organización del esfuerzo humano, a través de ésta, para la satisfacción de los requerimientos de la existencia, de modo mancomunado. Se trata de dominios analíticamente distinguibles, pero fenoménicamente imbricados, al punto de constituir una unidad signada sintéticamente como 'sistema sociocultural'. La cultura es condición de nuestra vida social, la sociedad es la responsable de la actualización y reproducción de la cultura. En nuestro esquema, el sistema social aparece situado en el polo inferior del eje vertical, puesto que constituye el soporte y motor del accionar colectivo. Los ritos requieren de la conjunción de ambos dominios. En tanto manifestaciones textuales, se inscriben en el campo cultural, del que a la vez se nutren, movilizándolo códigos, representaciones y marcos sociales de conocimiento. En tanto sistemas de acción, son expresión del cuerpo social que se ha puesto en movimiento para su ejecución.

En contraposición, en el eje horizontal de nuestro modelo se representa el ámbito de los condicionantes naturales de la existencia, trazado en relaciones de interacción e implicación mutua. En el polo izquierdo, punto de arranque en un recorrido habitual de lectura, situamos el sistema psicobiológico, entendido como el sustrato orgánico

desde el que emerge y que contiene a la conciencia. El principio de la clausura operacional (Maturana y Varela 1994) cifra en éste las posibilidades y restricciones de nuestro actuar, toda vez que hacemos lo que nuestro diseño biológico permite. Un programa que en nuestra especie se encuentra abierto a la interacción con los campos de la sociedad y la cultura, de los que el individuo depende para completarse y adquirir viabilidad. Esto se hace particularmente evidente en el caso del aparato psíquico, cuyas estructuras universales se revisten de contenidos, orientaciones y disposiciones socializadas en el espacio de la cultura. Por esta vía, los procesos y problemas constantes adquieren soluciones fenoménicamente diversas. La psiquis se despliega en y expresa el trasfondo común del soma que define los límites operacionales de nuestro actuar en el mundo, pero también las intervenciones de la cultura que lo modelan. El espacio donde ello transcurre se encuentra representado en el polo derecho del mismo eje. En él situamos al ecosistema o medioambiente, escenario donde se desarrolla la trama de la vida, al que los seres humanos deben adaptarse para satisfacer sus necesidades. Éste constituye una fuente de recursos, pero también de restricciones que condicionan la acción de hombre. Se cierra así nuestro cuadro de coordenadas para el análisis del contexto de la acción ritual. No se pretende representar en él que la totalidad de estos sistemas se encuentren implicados en cada rito, sino de señalar que habitualmente hay elementos pertenecientes a estos diversos campos que participan del funcionamiento de los distintos tipos rituales. Las coordenadas de la cultura y la sociedad actúan, por lo general, como modelantes; las del sistema psicobiológico y ecosistema como motivantes de la acción ritual.

Para dotar de contenidos concretos a estas categorías abstractas del contexto es necesario definir las variables del tiempo y el espacio. Se perfila, entonces, un **sistema sociohistórico** específico que actúa como marco general de la acción de un tipo ritual. Éste corresponde a las formaciones sociales particulares donde las dimensiones del contexto encuentran materialidad y espesor histórico. Al respecto cabe advertir que en las comunidades homogéneas, cultura y sociedad suelen constituir aspectos correlativos de un sistema integrado, que da coherencia a la acción social. La cultura articula a la sociedad, la sociedad pone en movimiento a la cultura. No obstante, en espacios sociales heterogéneos se puede advertir la falta de correspondencia entre ambos aspectos. Las sociedades pueden integrar políticamente a poblaciones étnicamente diferenciadas y presentar un campo cultural donde estas fuerzas interactúen de modo conflictivo. La cultura aparece entonces como un punto de confrontación o competencia. Esta situación es característica de los casos de incorporación forzada de grupos étnicos a una sociedad dominante, cuando se produce el sometimiento económico, político o militar de poblaciones minoritarias, como el ejemplo que nos proponemos estudiar. La actividad de producción cultural de los colectivos subordinados opera, entonces, en un doble contexto sociocultural. El del grupo de pertenencia y el de la sociedad mayor donde el primero se encuentra incorporado. Bajo estas circunstancias, nos encontramos que los textos rituales de los grupos subalternos operan a partir de un contexto de pertenencia (en el que se originan y que se encuentra presupuesto por el rito), pero a la vez inmersos en un contexto sociocultural predominante, dentro del que el primero se encuentra incluido o sometido.

Si el recurso a la historia es fundamental para la caracterización de los dominios contextuales que regulan o condicionan el funcionamiento de los géneros rituales, el concurso de la etnografía es indispensable para el conocimiento de las ejecuciones particulares en las que se producen los ejemplares de los tipos textuales. Nos desplazamos aquí al nivel de la situación, entendida como el conjunto de las condiciones empíricas bajo las cuales se produce la enunciación de las unidades textuales. Los procesos de comunicación ritual son siempre actos situados. Como tales, llevan la marca de las circunstancias y condiciones en las que se encuentran los participantes de la acción en el momento de su realización. El contexto define el ámbito de los presupuestos y condicionantes del tipo ritual sociohistóricamente definido; la situación expresa las circunstancias de la ejecución descritas etnográficamente, donde encontramos manifestaciones variables de los dominios contextuales, que se muestran siempre únicas e irrepetibles: unos sujetos específicos que actúan en el marco de determinadas condiciones ecológicas, a partir de ciertos capitales culturales y ciertas circunstancias sociales. En nuestro modelo, estos elementos se inscriben en los puntos cardinales del círculo interior del esquema, que representa el nivel de la situación. Es el espacio donde se encuentran los protagonistas de la acción ritual enfrentados a los avatares de la condición humana: los apremios, necesidades y motivaciones que envuelven la acción comunicativa. Allí es donde toman forma las experiencias rituales, a partir del modo en que los participantes se apropian del rito, ajustando éste a las circunstancias y condiciones particulares que cruzan sus vidas, pero enmarcadas en un contexto general que modela su acción. La situación expone manifestaciones concretas y específicas del contexto o sistema sociocultural de referencia, localizadas

y temporalmente especificadas. De allí que el texto ritual pueda funcionar en éstas. Su especificidad es una de las fuentes de la variabilidad ritual. En las situaciones comunicativas se definen una serie de rasgos naturalmente cambiantes de las prácticas rituales, cuya oscilación no afecta la identidad del tipo textual, pero introduce distinciones formales en sus ejemplares. Se trata de elementos que no se encuentran precodificados en el modelo del rito y constituyen espacios abiertos que se resuelven de distintos modos en cada ejecución. Ellos deben especificarse en relación al tipo ritual. Lo común, no obstante, es que los ritos puedan ser empleados por diversas congregaciones rituales, localizadas en distintos lugares y momentos iterativos que, aunque marcados por similares requisitos, no serán nunca los mismos. Incluso los aspectos invariantes implican cambios, puesto que los patrones recurrentes deben ser dotados de contenido específico por los participantes. Los rituales incluyen circunstancias fluctuantes, alteraciones cuantitativas, cualidades mutables que se especifican según las contingencias de la situación.

2.4.5. MEDIACIONES EN LA COMUNICACIÓN RITUAL

El siguiente apartado desarrolla el concepto de mediación ritual como una articulación entre los niveles del texto, contexto y situación comunicativa del rito. Comenzamos analizando la doble relación entre texto y contexto, en tanto, el primero reproduce o maneja los rasgos del segundo y éste a su vez hace posible el funcionamiento del primero. Revisamos, luego, la interdependencia entre ritual y situación, puesto que el primero ayuda a manejar y transformar las condiciones de la segunda y ésta define el espacio donde se enuncia el primero. Leemos estas relaciones en términos de la mediación, especificando cómo el ritual moviliza o implica componentes de los diversos dominios constitutivos del contexto en una situación específica o implica los rasgos de ésta en un marco contextual plausible. Introducimos el problema de la actividad interpretativa de los participantes, lo que abre la posibilidad de que un mismo ritual pueda realizar mediaciones diversas para distintos grupos o individuos. Destacamos el doble sentido que pueden asumir las mediaciones rituales: *‘reproductivo’*, cuando el movimiento es desde el contexto a la situación, o *‘emergente’*, cuando la dirección es desde la situación al contexto. Advertimos que estas mediaciones pueden presentarse de modo manifiesto o latente. Especificamos algunos tipos de mediaciones: cognitivas, psicosociales, sociales, pragmáticas, ecológicas. Por último, planteamos la

distinción entre las mediaciones '*dominante*', aquella que se encuentra más marcada en los textos rituales, y '*general*', correspondiente a la articulación entre el ritual y el sistema social en el marco de los procesos históricos.

Por su carácter realizativo, los ritos mantienen una doble relación con el contexto de referencia o pertenencia. Tenemos, por una parte, que el contexto posibilita y condiciona el funcionamiento textual del rito. Éste provee los materiales de los que se alimenta y perfila el horizonte de constricciones dentro de las que se mueve. Como contraparte, vemos que el rito es un elemento constitutivo y/o regulativo de las diversas dimensiones del contexto. Las acciones comunicativas que ellos desarrollan contribuyen al establecimiento, mantención u organización de distintos componentes de los sistemas socioculturales. A través de la acción ritual se reproducen y renuevan las representaciones colectivas, se refuerzan las relaciones y los valores sociales, se socializan las emociones y las actitudes. Ellos no son sólo punto de expresión, sino fragua de los procesos socioculturales. En sus ejecuciones se actualizan las categorías abstractas de la cultura, encarnadas en la acción, como experiencia vivida. La trama del tejido social se despliega en su interacción, legitimando, instaurando o redefiniendo las relaciones humanas. Los rituales son constitutivos y constituyentes de los sistemas socioculturales. Su performatividad es, a la vez, modelización y practicidad. Los rituales son procedimientos simbólicos para enfrentar los problemas del hombre. A través de ellos se administran necesidades comunes –la seguridad, la provisión de alimentos, la reproducción, el bienestar físico, la integración–, se organizan actividades destinadas a satisfacerlas y se regulan las relaciones con el medio ambiente. El contexto de referencia hace posible el trabajo ritual; éste reproduce o maneja los rasgos del contexto. Su funcionamiento, no obstante, no ocurre en

abstracto sino en el marco de situaciones sociales concretas, que se expresan en la acción ritual. El contexto de referencia asigna a los ritos propiedades organizativas, instauradoras o reguladoras. El ritual es un mecanismo para administrar y transformar las situaciones sociales, cuyas características a su vez pueden transformar al ritual. Ritual y situación mantienen relaciones de interdependencia e imbricación mutua. La situación es el lugar de enunciación de los ritos, que constituyen instrumentos para manejar y redefinir las situaciones. Las ejecuciones rituales suponen intervenciones sobre circunstancias concretas, movidas no sólo por las prescripciones culturales, sino por los intereses humanos.

Dicho de otro modo, **los textos rituales median entre los elementos del contexto de referencia y las situaciones comunicativas de los ritos.** El trabajo textual moviliza sistemáticamente los elementos del contexto para producir una acción comunicativa situada en un espacio social específico. Las mediaciones del texto ritual se desarrollan a través de la acción simbólica y se manifiestan en la actualización de ciertas representaciones, la activación de predisposiciones psicológicas, la apelación a las necesidades vitales, el compromiso de las estructuras sociales, la implicación de las condiciones y constricciones medioambientales en una situación específica. El resultado es una acción comunicativa mediada por la actividad ritual. No obstante, dada la naturaleza interaccional de los textos rituales, que compromete a la actividad interpretativa de los participantes, es posible que el conjunto o parte de los asistentes realicen un ejercicio de contextualización diverso al presupuesto idealmente por el texto, apelando a otros componentes del contexto distintos de los originalmente previstos para el funcionamiento ritual. En otras

palabras, en la situación comunicativa los participantes pueden activar otros campos de representación y atribuirle a la acción un sentido diverso, experimentar distintas emociones, comprometerse de un modo diferente y darle otros usos a la acción ritual.

Un mismo ritual, por lo tanto, puede realizar mediaciones diversas para distintos grupos o individuos. Las mediaciones rituales son la capacidad del texto de movilizar o actualizar los elementos del contexto en ciertas situaciones sociales específicas o de implicar coherentemente los elementos de la situación en el marco del contexto. Las mediaciones rituales son procesos de transitividad que, a través de la acción, permiten pasar desde los rasgos generales y abstractos de los sistemas socioculturales a los específicos de la situación y a la inversa. De allí que los ritos simultáneamente tengan propiedades constituyentes y regulativas de los elementos del contexto y capacidades transformadoras de las situaciones sociales.

Las mediaciones rituales operan en un doble sentido. Pueden presentar un **carácter reproductivo** (un movimiento desde el contexto a la situación), tanto como una **modalidad emergente** (desde la situación al contexto). La primera modalidad es característica de los rituales periódicos que movilizan los elementos del contexto en una acción comunicativa, sin importar las características de la situación. En este caso, la acción ritual tiene por función la reproducción del contexto. También se hace presente cuando los participantes emplean o aplican los elementos del contexto a fin de comprender y manejar las situaciones de acuerdo a los cánones preestablecidos por la tradición. En este caso, la reproducción de los principios contextuales permite el control o modificación de las situaciones. La segunda modalidad se manifiesta cuando los participantes buscan

implicar la situación dentro del marco contextual, superando las normas o previsiones. Es decir, cuando hay una reapropiación del texto o cuando se produce una recontextualización de la situación. En el primero de estos casos, vemos que hay una adaptación del ritual a las condiciones emergentes de los individuos. En el segundo, la adopción de un nuevo marco contextual que reinterpreta la acción ritual y le da nuevos usos. Debe destacarse que las mediaciones pueden operar de manera manifiesta o latente. Las primeras son reconocidas y asumidas por los actores que emplean la acción ritual como medio para la realización de ciertos fines. A esta categoría pertenecen las mediaciones de sentido y de propósito. Las segundas, corresponden a las articulaciones rituales que no son conscientes para los participantes, pero que pueden ser puestas en evidencia a través del análisis textual y comunicativo de la acción ritual.

Los rituales pueden articular diversos dominios y niveles de realidad. De allí que su fisonomía se presente tan diversa y dé oportunidad a tan variadas lecturas teóricas. Ellos pueden conjugar las múltiples dimensiones del contexto en una expresión sintética. No obstante, de acuerdo a las características predominantes del proceso comunicativo y la estructura textual, proponemos distinguir algunos tipos de mediaciones rituales que se pueden presentar bajo las modalidades reproductiva o emergente. a) **Mediaciones cognitivas:** procuran el ajuste entre las representaciones y los acontecimientos de la situación. Se expresan en un sentido reproductivo como la actualización de las representaciones colectivas y en una modalidad emergente como la generación de nuevos procesos interpretativos. Los ritos pueden ser campos de expresión de la cosmovisión y despliegue de las

estructuras sociales de conocimiento, tanto como zonas de incertidumbre simbólica y heurística interpretativa. En el primer caso, constituyen medios de modelización; en el segundo, espacios abiertos para pensar. b) **Mediaciones psicosociales:** buscan el ajuste entre las actitudes y emociones y los sistemas de representación. Se manifiestan en la modulación de las emociones y activación de las predisposiciones modales de la personalidad o bien en la canalización libre de las emociones y la producción de nuevas actitudes. En el primer caso, los rituales actúan como instancias para el diseño de las estructuras básicas de la personalidad; en el segundo, como recursos terapéuticos para su expansión, reencuadre o expresividad. c) **Mediaciones sociales:** buscan la adecuación entre las relaciones humanas y modelos de orden social. Se presentan en la acción como un ejercicio de reafirmación del modelo de estructura social o, por el contrario, como la propiciación de nuevos sistemas de relaciones o valores sociales. Como hemos visto, los rituales se pueden desempeñar como dispositivos de reproducción ideológica y mecanismos de control social, tanto como medios de protesta e instrumentos para la revolución. d) **Mediaciones pragmáticas:** orientadas a la integración entre las actividades instrumentales y los modelos de mundo. Se encuentran como prácticas que regulan necesidades vitales y organizan las actividades destinadas a satisfacerlas de acuerdo a pautas socioculturales o como la apropiación de nuevos recursos simbólicos con el propósito de enfrentar las situaciones de crisis. Los rituales actúan como modelos socioculturales para enfrentar los problemas humanos tanto como cajas de herramientas simbólicas para elaborar propuestas frente a ellos. e) **Mediaciones ecológicas:** orientadas al ajuste de las comunidades a su entorno y al manejo de

los recursos medioambientales en condiciones de equilibrio. Se pueden presentar como la modelización de las relaciones con el medio ambiente o la exploración de alternativas culturales ante las situaciones ecológicas cambiantes. Los rituales se muestran como programas precodificados de acción simbólica para manejar los problemas de adaptación o como textos emergentes desde la situación, por el uso de principios y reglas de ritualización para enfrentar los desafíos de la vida. El listado no pretende ser exhaustivo ni constrictivo. Con él no queremos plantear que los rituales realicen necesariamente todas estas articulaciones, ni que se limiten a ellas. Es tarea de la investigación empírica establecer las que cada ejemplar desarrolla o permite. El modelo de las mediaciones rituales no aspira más que a proveer de un marco analítico para discernir los diversos tipos de articulaciones posibles entre los elementos del contexto, el texto y la situación en la acción comunicativa del ritual. Su aplicación debe tener en cuenta que los ritos pueden operar varias mediaciones a la vez y actuar de manera distinta para diferentes participantes. No obstante, siempre debería ser posible discernir las mediaciones dominantes y las generales. Las primeras corresponden a las articulaciones más marcadas en el texto o la comunicación ritual, las segundas son las articulaciones predominantes entre el tipo ritual y el sistema sociohistórico. Dicho de otro modo, se trata de establecer el lugar que el ritual ocupa en la sociedad, en el curso de los procesos de transformación histórica.

2.4.6. MEDIACIONES EN LA DINÁMICA SOCIAL: LA ARTICULACIÓN ENTRE LAS TRANSFORMACIONES RITUALES Y CAMBIO SOCIAL

En el apartado textual que a continuación se despliega, abordamos la metamorfosis ritual, entendida como el campo de transformaciones de los ritos. Distinguimos, en primer término, entre las diferencias sincrónicas de las mutaciones históricas. En la primera de estas

modalidades, destacamos que los tipos rituales se presentan como un sistema de variantes en torno a diversos modelos plausibles. En el plano diacrónico, mostramos que las transformaciones pueden darse en distintos grados: cambios en la superficie ritual, cambios en los tipos rituales, sustitución de los tipos rituales. Examinamos los diversos componentes susceptibles de modificación: forma, contenidos y propósitos; lo que expuesto en nuestros términos constituyen '*mediadores*' y '*mediaciones*'. Destacamos la teoría de las mediaciones como una perspectiva adecuada para abordar el problema del cambio ritual. A este propósito, adoptamos de Martín Serrano un modelo explicativo de tipo articular. De acuerdo a éste, el texto mantiene con los niveles del contexto y la situación relaciones de interdependencia y autonomía relativa. Especificamos las posibles situaciones de afectación entre los cambios de los diversos niveles que esta relación de interdependencia y autonomía relativa plantea. Incorporamos las nociones de '*mediación expresiva*' y '*mediación estructurante*' del cambio social en el rito, que derivan de ellas. Examinamos las fuentes de la metamorfosis ritual: la ritualización que da lugar a las variantes, las cambiantes circunstancias de la situación que modelan los ejemplares y los cambios en los elementos del contexto que condicionan el funcionamiento de los ritos. Destacamos a este último factor como la fuente decisiva para el cambio en y de los tipos rituales. Por último, referimos a los tipos rituales que son nuestro objeto de estudio: el lepün o ngillatun williche y el culto pentecostal, cerrando este apartado con un examen sumario de las perspectivas desde las que han sido abordados por la investigación en nuestro país.

En las líneas anteriores hemos expuesto un modelo de análisis comunicativo y mediacional para explicar el funcionamiento de los ritos. Nos desplazamos ahora, desde la acción comunicativa a la metamorfosis ritual, entendida como el campo de las transformaciones de los sistemas rituales. Para su análisis deben distinguirse las diferencias sincrónicas de las mutaciones diacrónicas. En una perspectiva atemporal, la metamorfosis ritual se presenta como una multiplicidad de formas. Los tipos rituales son modelos abstractos cuya interpretación por parte de las congregaciones rituales da lugar a un conjunto de variantes. Éstas constituyen diseños alternativos, relativamente estables, de patrones rituales que regulan las ejecuciones particulares. Los ejemplares rituales resultantes de ellas expresan a su vez un sistema de transformaciones de las variantes rituales, porque sus ejecuciones llevan las marcas de sus circunstancias concretas. Las unidades de observación que enfrenta un investigador son siempre realizaciones particulares e irrepetibles de una variante ritual, que resulta de la interpretación del tipo textual. El estudio sincrónico del ritual

nos sitúa ante una doble serie de diferencias formales de los tipos rituales, que llevan a la reflexión sobre los procesos de ritualización y la influencia de las situaciones: la de las variantes rituales y sus ejecuciones concretas.

En una perspectiva diacrónica, la metamorfosis ritual se presenta como diversos grados de modificación de las formas expresivas en relación con la dinámica social. Un primer nivel lo constituyen los cambios rituales. Ellos se definen por la introducción, en las variantes expresivas, de elementos que claramente no pertenecen al patrón ritual original. Se trata de la incorporación en el modelo de recursos expresivos externos, sin que esto altere su identidad textual. Un segundo nivel de intensidad son los cambios en los tipos rituales. En este caso, los cambios rituales se hacen extensivos al tipo ritual, presentándose en todas sus manifestaciones. En un tercer nivel encontramos la transmutación de los tipos rituales. Se trata de la sustitución o reemplazo de los modelos rituales al interior de los sistemas socioculturales. El análisis de los cambios rituales requiere igualmente distinguir los elementos que varían. Podemos encontrar modificaciones de los aspectos formales de la comunicación (cambios sintácticos, bien en la estructura del texto o en los componentes expresivos); modificaciones en el contenido de la comunicación (cambios semánticos) y modificaciones en los propósitos y usos de la comunicación (cambios pragmáticos). En nuestros términos, podemos distinguir entre cambios en los elementos mediadores (aspecto sintáctico) y en las mediaciones (aspecto semántico y pragmático). Se trata de niveles que requieren de un análisis particular, puesto que en ocasiones muestran independencia. El cambio ritual puede afectar a los mediadores sin que ello modifique las mediaciones o

manifestarse a nivel de las mediaciones sin que esto implique a los mediadores. Por último, hay que considerar la relación entre los cambios textuales, las transformaciones en el contexto sociocultural y las variables circunstancias de la situación.

La perspectiva de las mediaciones se propone como un marco útil para abordar las afectaciones mutuas entre los cambios producidos en los diversos niveles mediados por la comunicación ritual. Martín Serrano (1977) originalmente desarrolla la teoría de la mediación en un estudio sobre la relación entre los cambios en las tecnologías comunicativas y los cambios culturales. Más tarde la emplea en el marco de la teoría de la producción social de la comunicación (1994) para abordar el vínculo entre los cambios de los sistemas comunicativos y las transformaciones en los sistemas sociales. En esta investigación, nosotros la llevamos al análisis de las relaciones entre el cambio de los sistemas rituales y las transformaciones sociales. Con este propósito, empleamos un modelo explicativo de tipo articular (Martín Serrano 1977), para analizar las relaciones entre los cambios de los niveles textual, contextual y situacional del rito. De acuerdo a éste, el texto mantiene con los niveles del contexto y la situación relaciones de interdependencia y autonomía relativa. De esta proposición se deducen cuatro enunciados teóricos sustantivos: i) La transformación de los rasgos del contexto sociocultural y la modificación de las condiciones situacionales inciden probabilística, pero no necesariamente, en el cambio de los textos rituales (tipos y ejemplares, respectivamente). Cuando así sucede nos encontramos ante una mediación expresiva del cambio social en el texto. Dicho de otro modo, los ritos

registran y reflejan las situaciones de cambio y las transformaciones contextuales.

ii) El cambio en o de los tipos rituales puede contribuir a la transformación de los contextos socioculturales así como la alteración de las variantes textuales puede incidir en la modificación de las situaciones. Cuando esto ocurre nos encontramos con una mediación estructurante del cambio en el rito. En otras palabras, el cambio ritual puede ser un factor gatillante, impulsor o reforzante de transformaciones. iii) Parte de las modificaciones de las prácticas rituales puede deberse a factores vinculados a la reproducción textual del rito. El propio proceso de ritualización, es decir, de selección de los rasgos rituales para los fines de la comunicación, es una fuente de variantes. iv) Los elementos textuales del rito pueden permanecer inalterables pese a los cambios contextuales y situacionales, pero en ese caso probablemente cambian las mediaciones rituales. En otras palabras, aunque persistan los aspectos formales del rito, pueden modificarse los elementos mediados (referidos, implicados, comprometidos) por la acción ritual.

Como hemos expuesto, la interrelación entre los niveles del texto y contexto del ritual se expresa, por una parte, en la necesidad del contexto para el funcionamiento textual pleno del rito, por otra, en la participación del texto ritual en la reproducción del contexto sociocultural. La imbricación texto-situación se manifiesta, de un lado, en la necesidad de la situación para la producción textual y, del otro, en la capacidad del texto para transformar la situación. En tanto, la autonomía relativa del texto se muestra en la existencia de principios de producción y regulación textual precodificados, establecidos, por lo tanto, fuera de los ámbitos del contexto y la situación actuales. De allí que Bloch (1986) considere al ritual

como una realidad aparte, situada fuera de los procesos de transformación social. Su estructura formal, sus materiales simbólicos y componentes expresivos, en ocasiones, se muestran sorprendentemente persistentes aún en medio del cambio. En contraste, en otras oportunidades presentan flexibilidad, capacidad creativa o propiedades aglutinantes que amalgaman múltiples elementos simbólicos en una síntesis híbrida, pero organizados en torno a contenidos y reglas estables. Los rituales tienen su propia temporalidad, distinta a la de los sistemas socioculturales donde se inscriben.

Los textos rituales se muestran abiertos a la interacción con los niveles del contexto y de la situación desde el punto de vista de su funcionamiento y utilización, pero relativamente cerrados desde el punto de vista de su estructura y reglas reproductivas. La dinámica de los cambios del nivel del texto y las del contexto y situación no es directamente correlativa, pero muchas veces muestra convergencia. Entre unas y otras no hay relaciones de determinación, pero sí asociación e interdependencia. Así, los cambios en cada uno de los niveles mediados pueden influir, pero no garantizan modificaciones en los otros. De allí que planteemos que las transformaciones en el nivel contextual inciden de manera probabilística, pero no necesariamente en el cambio de los textos rituales. A la inversa, las modificaciones comunicativas emergentes en la situación pueden hacerse recurrentes e introducir cambios textuales, pero también pueden desaparecer por circunstanciales. En tanto, igualmente es posible, pero no exigible, que las transformaciones en las prácticas rituales planteen mediaciones que generen la modificación de las situaciones sociales y se expresen en cambios

contextuales. Cuando así sucede, los ritos se muestran no sólo mediadores entre diversos componentes de la vida social (cognitivos, afectivos, pragmáticos, estructurales), sino como mediadores entre los procesos de persistencia y cambio, estableciendo la continuidad entre las discontinuidades. Es decir, son capaces de asimilar las transformaciones contextuales o situacionales en la continuidad del tipo ritual o de situar el cambio ritual en la continuidad de los procesos sociales. Así, cuando un rito muestra o incorpora en su textura las modificaciones del contexto nos encontramos con una mediación expresiva del cambio. En tanto, cuando la modificación de las manifestaciones rituales favorece o contribuye a los cambios socioculturales, nos encontramos con una mediación estructurante del cambio.

Podemos distinguir, por lo tanto, distintas fuentes de la metamorfosis ritual. Una de ellas se encuentra en los procesos de ritualización, es decir, de selección de los rasgos de la ejecución ritual. La actualización de éste supone una interpretación particular del tipo ritual por parte de una congregación, que produce variaciones en el modelo. El proceso de ritualización es aquel por el cual la comunidad diseña los rasgos de comunicación ritual. Muchas veces, las variantes o modificaciones responden al interés por parte de ésta por hacer más llamativos, distintivos o estilizados determinados aspectos del rito. La propia lógica de reproducción del rito se presenta como origen de sus variantes y ejecuciones diferenciadas. La segunda fuente potencial de transformaciones rituales se encuentra en las situaciones sociales comunicativas. Las condiciones bajo las que se ejecuta el ritual pueden impulsar su adaptación a las necesidades e intereses dominantes en la situación. En el plano de la interpretación y uso, ello da lugar a procesos de reapropiación y

recontextualización del rito, y estimula su reformulación expresiva, en el plano de la enunciación. Dicho de otro modo, las motivaciones de los participantes se plasman en manifestaciones expresivas innovadoras y mediaciones emergentes en la comunicación ritual. Ello puede producir tanto variantes como cambios rituales. Para que éstos decanten en el tipo ritual es necesario que las transformaciones introducidas en la variante se establezcan y difundan, estableciendo un patrón comunicativo recurrente. La replicación de las formas rituales se puede producir por contagio o imitación, pero la reproducción de las mediaciones de la acción comunicativa supone que los rasgos de la situación se transformen en un común denominador. En otras palabras, para que las transformaciones expresivas introducidas en la situación deriven en un cambio en el tipo ritual, los rasgos de la situación se deben reproducir en el contexto sociocultural mayor. De esta forma se pueden repetir las mediaciones comunicativas originalmente producidas en una situación social específica. En las situaciones comunicativas se gestan variantes y cambios rituales que pueden constituir el origen de los cambios en los tipos rituales, pero no su causa.

Una tercera fuente del cambio ritual, por lo tanto, la conforman las transformaciones del sistema sociocultural de referencia. La modificación del contexto en cualquiera de sus ámbitos constitutivos redefine las condiciones del funcionamiento textual. El cambio en los términos mediados bien impulsa la sustitución de las formas rituales o permuta sus mediaciones. Por ejemplo, una modificación en la estructura social altera la capacidad de la acción simbólica para activar o reforzar las relaciones sociales previamente mediadas. Una transformación

en los modos o técnicas de producción puede dejar obsoletas las prácticas rituales que regulaban los antiguos procedimientos productivos. Ello, no obstante, no produce forzosamente la variación de las formas rituales. La solución de continuidad se puede dar a través del desplazamiento de las mediaciones. Es decir, por medio del ajuste y articulación, en la comunicación ritual, de las formas simbólicas invariantes con los nuevos tópicos. Con todo, la transformación del contexto de referencia propone temas, introduce motivos, patrones de comportamiento, formas de relación proclives o demandantes de simbolización ritual para fines de su reproducción, y dispone de los recursos para ello. Los cambios contextuales se pueden expresar en la modificación formal de los rituales preexistentes y la producción de nuevas mediaciones en la comunicación ritual o en la emergencia de nuevos ritos que articulen los diversos elementos del sistema sociocultural.

La presente investigación aborda las transformaciones en dos tipos rituales: a) el *lepün* o *ngillatun* *williche*, la institución ritual más importante a través de la que se expresa la persistencia de la religiosidad mapuche *williche*, b) el culto pentecostal, movimiento evangélico de carácter místico-carismático, convertido en la principal opción religiosa en el área de la investigación. Se trata de casos contrastantes que nos permiten poner a prueba nuestro modelo teórico, siguiendo –por una parte– la evolución de un sistema ritual y, de otra, su permutación por un patrón que le es antagónico. Las investigaciones sobre estos tipos rituales testimonian el pluralismo teórico previamente reseñado, cuyo común denominador son las articulaciones rituales.

Faron (1997) analiza el ngillatun desde una posición estructural funcionalista, como un mecanismo que fortalece la integración social. Su trabajo de campo se desarrolla en la zona de Cautín. Gundermann (1981) desarrolla una lectura estructuralista, en busca de los códigos comunicativos y representaciones culturales. Su estudio se realiza en la zona pehuenche. Dillehay (1990) lo escruta desde una mirada ecológica cultural, como un espacio de representación de las relaciones del ecosistema. Foerster (1993) lo considera desde una perspectiva culturalista, como mecanismo de expresión identitario. Las fuentes históricas (Bibar 1966, Mariño de Lovera 1865, Ovalle 1888, Rosales 1989, Núñez de Pineda 1863, González de Nájera 1889, entre otras) proporcionan múltiples referencias que permiten postular la continuidad de este ritual. Sin embargo, los primeros registros etnográficos de él datan sólo de comienzos del siglo pasado (Robles 1910, Coña 1984 y Augusta 1991). Más recientemente encontramos un estudio detallado de sus componentes en Casamiquela (1964), pero circunscrito al área pampeana. Los trabajos de Alonqueo (1979) y Kuramochi y Huisca (1997) proporcionan, igualmente, valiosos registros etnográficos. Pereda y Perrotta (1994), por su parte, ofrecen un análisis de su evolución a través de la comparación de datos etnográficos e históricos. Los estudios sobre el área williche son más exigüos. Entre éstos destacan el trabajo de Foerster (1985), que proporciona una introducción general a la religiosidad williche en la zona de San Juan de la Costa, y el de Gissi (1997) que aborda la memoria mítica. No existen, sin embargo, estudios específicos sobre el ngillatun williche, como el que nosotros mismos hemos ido avanzando (Moulian 2005) y que aquí profundizamos. Nuestro interés en este tipo ritual se debe a su capacidad de registrar la cosmovisión tradicional y a la vez de

expresar los procesos de transformación sociocultural de la sociedad williche. El lepün constituye una variante o sub tipo del ngillatun mapuche tradicional, con el cual puede ser contrastado para el análisis de sus transformaciones. Por éste entendemos al patrón expresivo y simbólico de las rogativas mapuche descrito por las fuentes históricas y etnográficas que se prolonga hasta nuestros días en zonas menos aculturadas.

El segundo de los tipos rituales que abordamos es el culto pentecostal. Su elección se justifica por el importante desarrollo que ha experimentado en la zona delimitada para el estudio y por el antagonismo entre éste y la religiosidad tradicional mapuche-williche. Su crecimiento, no obstante, no constituye un fenómeno localizado. Existe una extensa bibliografía sobre el pentecostalismo latinoamericano (Droogers 1991), que registra su extensión por el continente y exhibe una amplia gama de opciones teóricas para abordarlo. La diversidad de lecturas, que destacan aristas contrastantes ha llevado al propio Droogers (op.cit:17) a calificar este cuerpo de conocimientos como “visiones paradójicas sobre una religión paradójica”. Entre los estudios sobre el pentecostalismo chileno, Willems (1967), por ejemplo, plantea que éste constituye un movimiento de protesta contra la iglesia católica y sus aliados, las clases dominantes, porque asume un modelo más horizontal y democrático de organización. En su perspectiva, el pentecostalismo supone una rebelión ante una estructura social agraria latifundista en proceso de descomposición. En contraste, Lalive (1968) lo califica como “el refugio de las masas” y señala que constituye una respuesta ante la anomia, producto de la desestructuración de la sociedad tradicional. Para este

autor, lejos de contener una crítica a ésta, es un mecanismo compensatorio ante su pérdida, que reproduce sus principios de organización. Willems le atribuye al pentecostalismo un carácter modernizador; Lalive (1968), tradicionalista y conservador en lo social, en tanto Tennekes (1985) lo considera tradicionalista en lo religioso, pues lo vincula a la religiosidad popular. Lalive (1972) sostiene que el pentecostalismo tiene un carácter milenarista, en tanto plantea la promesa del regreso de Cristo que precederá a la instauración del reino de Dios. En contraste, Tennekes (1985) señala que el pentecostalismo ofrece una alternativa de solución a los problemas aquí en la tierra. A nuestro entender, el modelo de análisis mediacional permite resolver estas aparentes contradicciones. El pentecostalismo como movimiento social y el culto pentecostal como tipo ritual presenta la articulación de estos diversos componentes: un modelo de organización comparativamente más horizontal que el de la iglesia católica, pero que delega en la figura del pastor el principio de autoridad; un sistema de representaciones religiosas milenarista y una forma de vivir la religiosidad marcada por el misticismo, pero con una fuerte orientación pragmática; un sistema de valores sociales que a la vez es conservador (en el sentido político) como modernizante porque implica una legitimación cúltica del trabajo y una ética ascética que favorece la acumulación. Así, aunque aparezca contradictorio, el pentecostalismo puede resultar tradicionalista en términos de su cultura religiosa, pero modernizante en sus efectos sociales. En este sentido, el desarrollo del pentecostalismo implica cambios culturales, tal como apunta Willems (1967).

Entre los estudios sobre el desarrollo del movimiento pentecostal en las comunidades indígenas de Chile, deben destacarse, por su carácter señero, los trabajos de Guerrero (1994) en el caso aymara y Foerster (1993) en el mapuche. Ambos autores señalan las relaciones de continuidad y discontinuidad que éste supone. De continuidad, por su marcado misticismo, su cosmovisión dualista expresada en la confrontación de fuerzas positivas y negativas (bien/mal) y su sentido de comunidad. De discontinuidad, por el abandono y rechazo de los elementos culturales y simbólicos de la religiosidad tradicional indígena. Según Guerrero, la conversión supone una redefinición de la identidad y produce un quiebre al interior de la comunidad. Foerster (1993:161), en tanto, sostiene que “el pentecostalismo mapuche es un refugio para su identidad en las actuales condiciones de vida (agravada por la disolución de las comunidades)”. De acuerdo al autor: “Este refugio emerge en una dialéctica histórica: es una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo (...), pero donde predomina lo antiguo, al restituirse bajo otros términos la comunidad cültica, con diferencia que ésta tendría ahora un fundamento más religioso que mágico”. Para Foerster: “Más que una ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda atrapado en la lógica del sincretismo religioso mapuche”. Discrepamos de esta última proposición y, en cambio, concordamos con la primera. En el área donde situamos nuestra investigación, el desarrollo del movimiento pentecostal constituye una importante fuente de cambio cultural y un factor de división de las comunidades de acuerdo a la adscripción religiosa. Como argumentaremos, si bien éste puede sintonizar con las formas de expresión de la religiosidad indígena, su ortodoxia no admite mixturas. Lo anterior no excluye que en otros contextos sociales el

pentecostalismo pueda actuar de un modo diferente. Así resultan perfectamente admisibles observaciones como las de Tamagno (2003), quien afirma que entre los inmigrantes tobas en el contexto del gran Buenos Aires, el culto pentecostés permite a los participantes mantener los lazos de identidad étnica y –aunque la autora no lo hace- podemos proponer hipotéticamente que también sea un modo de mediar la adaptación e inserción de éstos al espacio urbano. El análisis de las mediaciones rituales que este estudio desarrolla, enfatiza la investigación de las prácticas rituales y sus dinámicas de transformación en contexto y situación.

3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Presentamos aquí los elementos básicos en torno a los que se organiza y orienta nuestro trabajo: problema de investigación, objeto de estudio, tipo de estudio, hipótesis teórica e hipótesis de trabajo, objetivo general y objetivos específicos.

El problema de investigación del presente proyecto es la transformación de las prácticas rituales de las comunidades williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno en la XIV región de Chile. El objeto de estudio (foco de la investigación) son las mediaciones rituales del ngillatun williche actual y el culto pentecostal. El ngillatun mapuche tradicional (tal como es descrito por las fuentes históricas y etnográficas), en tanto, constituye el punto de referencia para el análisis de sus transformaciones. El tipo de investigación que se propone es explicativa. A través del examen del objeto de estudio se espera explicar el problema de investigación. Para ello empleamos un modelo de análisis de tipo articular, que funda las

hipótesis de esta investigación, según el cual los niveles textual, contextual y situacional de la comunicación ritual presentan relaciones de interdependencia a la vez que de autonomía relativa.

3.1. HIPÓTESIS

Hipótesis teórica de base: los elementos del nivel textual de la acción ritual mantienen con los elementos del nivel contextual y situacional relaciones de interdependencia y autonomía relativa.

Hipótesis de trabajo:

H1) En el contexto de una sociedad segmentaria y dispersa, como la mapuche protohistórica, el ngillatun actúa como un mediador socioestructural, a través del que se definen los límites del grupo, se socializan los valores morales y se sacraliza el orden social.

H2) El lepün o ngillatun williche presenta una mediación expresiva del cambio social. En este caso, los procesos de transformación del contexto sociocultural se expresan formalmente en la modificación de las formas simbólicas del ritual y el cambio de sus mediaciones.

H3) El culto pentecostal ostenta una mediación estructurante del cambio social. En este caso, el cambio del tipo ritual no sólo expresa las transformaciones del contexto, sino actúa como un vector que acelera el curso de éstas.

H4) Las variantes que exhiben los ejemplares de ambos tipos rituales expresan los rasgos de las situaciones comunicativas de la acción ritual, así como los grados de libertad para la ritualización.

3.2. OBJETIVOS

Objetivo general: explicar el cambio de las mediaciones rituales (es decir, la transformación entre los tipos y modos de articulación entre los elementos textuales, contextuales y situacionales de la acción ritual) que se advierte en el ngillatun williche y supone la emergencia del culto pentecostal en las comunidades indígenas del área bajo estudio.

Objetivos específicos:

1. Caracterizar –en líneas generales– los procesos de transformación del contexto sociocultural que modela a las comunidades williche del área bajo estudio.
2. Caracterizar los niveles contextual, textual y situacional de la comunicación ritual del ngillatun mapuche tradicional, el ngillatun williche actual y el culto pentecostal.
3. Especificar las transformaciones en los niveles textual, contextual y situacional de la comunicación que muestra el ngillatun williche actual y los elementos de continuidad y transformación en los niveles textual, contextual y situacional que expresa el culto pentecostal en las comunidades williche del área bajo estudio.
4. Analizar y comparar las mediaciones rituales (es decir, el tipo y modo de articulación entre los elementos textuales, contextuales y situacionales de la acción ritual) que caracterizan al ngillatun mapuche tradicional, el ngillatun williche actual y el culto pentecostal.

5. Mostrar la correlación entre los cambios textuales y las transformaciones contextuales y situacionales de las prácticas rituales, destacando la interdependencia entre los procesos de cambio sociocultural y el cambio de las mediaciones rituales.

4. METODOLOGÍA: EL ESTUDIO DE CASOS COMO ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN

Exponemos, a continuación, las características de nuestro diseño de investigación, incluyendo las técnicas de recolección de información que usa, los procedimientos de análisis que dan forma a los datos y los mecanismos de control de la calidad de la información que considera. Comenzamos con una cualificación de estudio de casos que justifican su uso para los fines de esta investigación. Definimos el concepto de ‘unidades de análisis’ y especificamos a las variantes del lepün y el culto pentecostal como las entidades que cumplen este rol en nuestro estudio. En relación a ellas, referimos a nuestro problema de investigación (la transformación en las prácticas rituales) y objeto de estudio (las mediaciones rituales). Caracterizamos nuestro diseño de investigación como un estudio de casos múltiples y contrastantes. Exponemos la conformación de la muestra, distinguiendo entre casos de estudio y de referencia. Establecemos la delimitación geográfica y los criterios de selección de las unidades de estudio. Presentamos un breve relato del transcurso del proceso de investigación. A continuación, detallamos las diversas técnicas de recolección de datos que hemos empleado: observación participante, entrevista en profundidad, observación dirigida, entrevista focalizada, encuesta, investigación documental, registro fotográfico y sonoro. Pasamos revista a los procedimientos de análisis y organización de la información: contextualización sociocultural del pueblo mapuche, análisis de procesos históricos, contextualización etnográfica de los casos de estudio, análisis textual del rito, análisis de los usos de la comunicación, análisis mediacional, análisis de las transformaciones rituales, análisis de correlación entre cambios socioculturales y rituales, análisis comparativo de las dinámicas del lepün y el culto pentecostal en los procesos de cambio social. Por último, referimos a los procedimientos empleados para garantizar la calidad de la información: técnicas que aportan a la confiabilidad de la información, procedimientos que aportan a la replicabilidad del estudio y a la validez externa.

La estrategia de investigación que empleamos para el logro de nuestros objetivos es el estudio de casos. Ésta se caracteriza por la indagación empírica de los objetos de estudio en sus contextos naturales, los que son abordados a través de múltiples procedimientos metodológicos de modo de alcanzar una visión amplia

y detallada de los mismos (Yin 1994). El empleo de diversas técnicas de recolección de datos permite elaborar una imagen multidimensional del problema, acorde a la complejidad de la vida social. Su proceder tiene una aspiración totalizadora, en el sentido de abarcar los diversos factores que participan de un problema. Como apunta Anguera (en Pérez Serrano 1998: 80), el estudio de casos implica “el examen intensivo y en profundidad de diversos aspectos de un mismo fenómeno”. En esta perspectiva, Snow y Anderson (1991:152) plantean que “la característica quintaesencial de los estudios de caso es que ellos se esfuerzan por alcanzar una comprensión relativamente holística de los sistemas culturales de acción”. En la práctica esto se traduce en una orientación contextualizadora y relacional. En términos de estos autores: “La contextualización de las actividades, temas y procesos sociales implica más que proveer una síntesis descriptiva del contexto circundante. Supone un esfuerzo para discernir y articular los vínculos entre el fenómeno de interés y el mundo social real en el que se arraiga, sostiene o reproduce”. Por esta vía, señala Vaus (2001) “el investigador puede ganar una imagen más completa y acabada de los procesos causales de un fenómeno particular”.

Según Feagin y Orum (1991) el estudio de casos es una importante fuente de oportunidades para la investigación social. Al respecto señalan (op.cit.:6) que éste:

- 1) “permite sustentar las observaciones y conceptos sobre la acción y estructuras sociales en los emplazamientos naturales, estudiados de primera mano”. El estudio de casos bien conducido proporciona una sólida base empírica para el desarrollo de conceptos y generalizaciones.
- 2) “Provee información desde variadas fuentes y sobre un período de tiempo, esto es, permite un estudio más holístico de complejas

redes, acciones y significados sociales”. De acuerdo a los autores, esta estrategia no sólo permite estudiar la complejidad de la vida social en la que se encuentran insertos los actores, sino atender al papel que desempeñan las creencias y motivaciones culturales de la acción social. 3) “Puede proveer la dimensión temporal y la historia al estudio de la vida social y, por lo tanto, permitir al investigador examinar la continuidad y cambio de los patrones de vida”. El estudio de casos se nutre de la investigación documental que registra e informa de los procesos de transformación social a través del tiempo. 4) “Puede fomentar y facilitar en la práctica, la innovación teórica y la generalización”. En la historia de la ciencia, ha jugado un importante papel en la producción de teorías y el desarrollo de perspectivas paradigmáticas. Constituye un método adecuado para la contrastación de hipótesis y la prueba de proposiciones. De allí que Yin (1994) sostenga que se trata de una estrategia apropiada para el desarrollo de investigaciones explicativas, como la que este trabajo se propone.

Un componente fundamental en el desarrollo del estudio de caso es la definición de la unidad de análisis, que configura ‘el caso’. Por ésta se entiende a la entidad o fenómeno que se especifica como ‘objeto de estudio’ o al interior del cual radica aquél. En nuestra investigación, las unidades de análisis son las variantes de dos tipos rituales: el lepün o ngillatun williche y el culto pentecostal, entendiendo por variantes a los modelos textuales específicos que regulan las ejecuciones rituales de congregaciones delimitadas. El objeto de estudio, es decir, el punto focal de la investigación, son las mediaciones rituales que se encuentran en ellos, que en nuestro trabajo se analizan en relación a los procesos de cambio social. A través

de este análisis se espera entender la transformación de las prácticas rituales en las comunidades williche de las comunas Lago Ranco y Río Bueno, que constituye nuestro problema de investigación.

4.1. DISEÑO DE INVESTIGACIÓN: CASOS MÚLTIPLES Y CONTRASTANTES

El diseño que se propone es de casos múltiples y contrastantes. La investigación aborda dos tipos rituales fenomenológicamente diferenciados y que se comportan de desigual manera frente a los procesos de cambio social. Su comparación busca poner a prueba el modelo teórico para el estudio de las mediaciones rituales en el marco de las dinámicas históricas. Ambos son analizados a partir de la observación de seis variantes o modelos rituales particulares empleados por igual número de congregaciones, de modo de asegurar el registro de sus transformaciones sincrónicas. A fin de aumentar la validez externa, la investigación incluye ‘casos de estudio’ y ‘casos de referencia’. Los primeros corresponden a unidades de análisis indagadas en profundidad a través de diversas técnicas de investigación. Los segundos, a unidades cubiertas con menos intensidad y menor variedad de procedimientos de recolección de datos. La delimitación geográfica a las comunas de Lago Ranco y Río Bueno se encuentra teóricamente intencionada, en tanto el problema de investigación se manifiesta de un modo nítido en éstas. Su espacio constituye un área etnográfica expuesta a importantes procesos de transformación sociocultural, donde si bien el *lepün* se encuentra vigente, muestra los signos del cambio, y el pentecostalismo ha tenido un importante desarrollo. La investigación se circunscribe a seis comunidades williche. Éstas son Pitriuco y Tringlo, situadas en la comuna de Lago Ranco, y Litrán, Marriamo, Nolguehue y Maihue,

pertenecientes a Río Bueno. Ellas tienen en común el ser asiento de congregaciones rituales indígenas y pentecostales, lo que permite ver la interacción entre ambos sistemas rituales.

El estudio del ngillatun williche tiene como unidades de análisis a los lepün de las comunidades de Pitriuco, Tringlo y Litrán, y como unidades de referencia a los lepün de Marriamo, Nolgehue y Maihue. El estudio del servicio pentecostal emplea como unidades de análisis a los cultos de la Iglesia del Señor en Chile en Pitriuco, la Iglesia Asambleas de Dios en Tringlo y la Iglesia Apostólica del Señor de Litrán. Los cultos de la Iglesia el Redil del Señor en Marriamo, la Iglesia Pentecostal Austral en Nolgehue y de la Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre en Maihue constituyen sus unidades de referencia. La muestra se ha definido atendiendo a la diversidad de las unidades de estudio y considerando factores contribuyentes a la viabilidad de la investigación, como la accesibilidad geográfica, la estabilidad de las congregaciones y la actitud de los actores hacia nuestro trabajo. En el caso del ngillatun, las unidades de análisis incluyen a dos rogativas de larga tradición, una de las cuales se vincula al cacicado mayor de la cuenca del Lago Ranco. A ellas se agrega una ceremonia recientemente refundada, luego de años de receso y que se encuentra en vías de institucionalización. Entre las unidades de referencia se cuentan una rogativa establecida hace pocos años, que se está en proceso de inventar su tradición; una antigua rogativa que en el último período ha sufrido una división y otra que muestra signos de inestabilidad, que hacen temer por su proyección en el tiempo. En el caso del culto pentecostal, se han escogido manifestaciones litúrgicas de

congregaciones con diversos status eclesial y pertenecientes a organizaciones religiosas de diferente origen. Como unidades de análisis se consideran los cultos de dos corporaciones evangélicas nacionales con arraigo y una larga historia en la zona. Sus congregaciones locales constituyen respectivamente una 'iglesia', en tanto cuenta con un pastor residente, y una 'obra', dependiente de un pastorado externo. El cuadro se completa con el culto de una corporación misionera, de origen brasileiro, posteriormente nacionalizada, cuya congregación constituye una iglesia con pastores que la atienden de manera exclusiva, pero tienen residencia fuera de la comunidad. Las unidades de registro corresponden a iglesias de origen nacional, de menor arraigo en la zona, sólo una de las cuales presenta pastor residente en la comunidad.

Nuestro trabajo de campo en el área donde se circunscribe la investigación data de fines del año 1997, cuando realizamos una experiencia de registro audiovisual

del lepün de Pitriuco. La relación con su congregación se ha mantenido hasta hoy, dando lugar a diversas iniciativas de investigación, valoración y difusión de su patrimonio cultural. A partir de este trabajo tuvimos la oportunidad de vincularnos con otras congregaciones williche y conocer sus manifestaciones rituales. Ya en la perspectiva de emprender estudios doctorales, realizamos un trabajo de observación participante en varias rogativas williche, entre enero y marzo del 2001, que nos permitió identificar el problema de investigación que ha dado lugar a la presente tesis y alimentar de contenido empírico las hipótesis de trabajo. El nuestro, por lo tanto, es un proyecto de investigación fundado en la experiencia de campo. El modelo teórico que planteamos para abordarlo se define en nuestra estadía como alumno del Departamento de Sociología IV de la Universidad Complutense de Madrid. Allí tomamos contacto con la teoría de las mediaciones de Martín Serrano, que vislumbramos como una perspectiva adecuada para enfrentar nuestro problema. En esta dimensión, nuestro trabajo se ha dirigido a avanzar una genealogía de la teoría de las mediaciones, tendiente a la apropiación del concepto a nuestros intereses de estudio. De igual modo, revisamos su presencia y analizamos sus aplicaciones en el campo de las teorías del rito. Mientras realizábamos esta tarea, desarrollamos una estadía de trabajo de campo en el área de investigación, entre los meses de enero y marzo del año 2003, destinada a continuar nuestro ejercicio de observación participante en rogativas williche. La etapa de recolección de antecedentes se despliega con mayor intensidad entre los años 2004 y 2005, tras retornar a nuestro país. En el último período, ésta se ha visto beneficiada por un proyecto del Fondo de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt), que ha provisto de recursos para la ejecución del trabajo en terreno.

4.2. TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE DATOS

La estrategia del estudio de casos se distingue por un pluralismo metodológico orientado hacia el objeto empírico y/o teórico de estudio. Las técnicas de recolección de datos se escogen en función de sus unidades de análisis y el foco de interés de la investigación, los que son indagados a través de diversos instrumentos de observación, con el propósito de proveernos una imagen contextualizada y minuciosa de ellos. En esta perspectiva, en nuestro trabajo hemos empleado una batería de procedimientos que se complementan y refuerzan: la observación participante, la observación dirigida, la entrevista en profundidad, la entrevista focalizada, la encuesta, la investigación documental, el registro fotográfico y sonoro de las manifestaciones rituales.

4.2.1. Observación participante. Es uno de los principales procedimientos de recolección de datos que usamos en esta investigación. Por éste entendemos la implicación del investigador en la vida social propia de los escenarios donde se manifiestan los fenómenos que investiga, incluyendo su interacción con los actores e intervención en la acción social bajo estudio, con el propósito de recabar antecedentes de modo sistemático y no intrusivo (Bogdan y Taylor 1986). Para llevar adelante nuestro estudio hemos participado de modo activo en las manifestaciones rituales de las comunidades comprendidas en la investigación. El rango de actividades en las que hemos tomado parte va desde el ejercicio de las rutinas ceremoniales al desarrollo de labores domésticas. En el marco de nuestro

trabajo de campo hemos bailado purrun, ofrecido animales en sacrificio, oficiado como ayudantes de cocina, permanecido noches enteras en vigilia, entonado himnos, levantado oraciones, dado testimonio en los cultos, transportado a caciques y pastores, ayudado a resolver problemas propios de la organización de las prácticas rituales y disfrutado de la comensalidad de nuestros anfitriones. La investigación ha supuesto una práctica de convivencia con los sujetos de estudio, que ha dado lugar a relaciones de amistad, que trascienden nuestros intereses cognoscitivos y persisten en el tiempo. No obstante, nuestro rol de observador siempre se ha hecho ostensible y ha asumido un carácter predominante. Nuestra condición de investigador se ha advertido de un modo explícito a las congregaciones, cuyas autoridades han dado el consentimiento para desarrollar este trabajo. Siempre hemos contado con las facilidades para suspender nuestra participación en las actividades de modo de concentrarnos en las tareas de observación y registro de las manifestaciones rituales, cuando lo hemos estimado necesario. Esta posición de observadores participantes nos ha brindado la cercanía, a la vez que permitido guardar la distancia necesaria para el desarrollo de nuestra tarea investigadora desde el interior de la acción ritual.

4.2.2. Entrevistas en profundidad. La entrevista en profundidad ha sido una técnica fundamental para acceder a los significados codificados tras las formas simbólicas. Siguiendo a Bogdan y Taylor (op.cit.) como tal asumimos a una serie de encuentros cara a cara entre el investigador y sus entrevistados que permiten acceder a los conocimientos de éstos sobre los temas de estudio. Esta modalidad de entrevista ha sido aplicada a informantes calificados, que por su oficio o

posición dentro de la congregación poseen información privilegiada sobre las características de los sistemas rituales. Para cada unidad de análisis hemos contado al menos con uno de estos informantes que entrevistamos en profundidad. El número de interacciones contenidas en este ejercicio ha oscilado entre los tres y cinco encuentros formalizados de cerca de una hora, registrados en grabadoras de audio. En sus primeras fases el guión asume una forma abierta y exploratoria, orientada a sondear los conocimientos de los interlocutores y obtener una idea general de los aspectos de interés. En las fases sucesivas presenta progresivos niveles de estructuración y direccionalidad, de modo de ganar especificidad y precisión. La entrevista en profundidad ha permitido acceder al universo cognitivo de los participantes modelo de los ritos, dotar de contenidos los datos provenientes de la observación y redireccionar ésta para superar los vacíos de información.

4.2.3. Observación dirigida. Por ésta entendemos al ejercicio de la observación de modo pautado, enfocado a objetos y situaciones previamente identificadas como materias de interés. Corresponde a un procedimiento planificado para la obtención de resultados previstos, que reserva el tiempo para las tareas de observación y registro de los datos y busca la posición más adecuada para el acceso a la información. Se trata de una técnica de investigación que hemos utilizado de manera complementaria a la observación participante, para confirmar, contrastar y precisar antecedentes, retener detalles, llenar lagunas de datos, superar puntos ciegos o contradictorios. Durante el ejercicio de ésta hemos suspendido nuestra participación en otras actividades y asumido un rol de

‘observadores completos’. Los registros se han realizado en libretas de notas y posteriormente ampliados en cuadernos de campo.

4.2.4. Entrevistas focalizadas. Como tal distinguimos a una entrevista semiestructurada en función de intereses delimitados, que constituyen el punto de focalización. Acudimos a esta técnica de investigación, fundamentalmente, para el conocimiento de los usos rituales, y de modo secundario para acceder a las experiencias y saberes de personas que desempeñan roles rituales especializados. En torno al primer punto, hemos realizado 10 entrevistas focalizadas entre los miembros de las congregaciones de cada una de las unidades de análisis y cuatro en cada una de las unidades de registro. Tras esta cantidad estimamos se produce el punto de saturación de la información. A través de ellas, abordamos la acción ritual en el contexto de la vida personal de los entrevistados, tratando de alcanzar amplitud y especificidad, como recomiendan Merton y Kendall (en Valles 2002). De un modo mucho más delimitado, la hemos empleado en el contexto ritual del lepün, en cada una de cuyas unidades de análisis hemos realizado 10 entrevistas a asistentes que no forman parte de las congregaciones rituales, para indagar sus intereses y motivaciones.

4.2.5. Encuesta. Entrevista estructurada aplicada en las comunidades donde se sitúan nuestras unidades de análisis a una muestra representativa de la población. El instrumento consiste en un breve cuestionario de nueve preguntas con alternativas de respuestas (ver anexo 1), orientado a establecer la adscripción religiosa de la población y sus actitudes hacia el lepün. Su aplicación se llevó a

cabo entre enero y marzo del año 2003. Para ello empleamos un tipo de muestreo por cuotas considerando las variables etáreas y de género. Para calcular su tamaño se emplearon los datos de población mayor de 15 años del Censo del año 1992, por no disponer al momento de efectuar la encuesta de otras más actualizadas. Si bien los datos son bastante antiguos, se pueden considerar como válidos. Los datos censales del año 2002, revelan que la población del área se ha mantenido estable. De acuerdo a los antecedentes manejados, el universo de habitantes mayores de 15 años en las comunidades donde se circunscriben nuestras unidades de análisis era de 820 personas. El tamaño de la muestra se estableció en 286 individuos, en base a la tabla estadística de Arkin y Colton (1962) para el cálculo de muestras en una población finita, con un margen del error del 5%. La composición de la muestra se definió manteniendo el peso censal de cada una de las comunidades y la distribución de la población en rangos de edad y género que describe a las comunas de pertenencia. Se establecieron así cuatro cuotas de diferente tamaño para cada una de las comunidades: a) de 15 a 24 años, b) 25 a 44, c) 45 a 64 y d) 65 y más. Cada cuota mantiene la proporcionalidad de acuerdo a la variable de género dominante en el ámbito comunal. La localización de los entrevistados se verificó siguiendo recorridos aleatorios.

4.2.6. Investigación documental. La búsqueda y análisis de documentos ha jugado un papel sustantivo en el proceso de contextualización histórica y etnográfica de las prácticas rituales. Para el acceso a las fuentes y la recopilación de antecedentes hemos trabajado en el Fondo Histórico y Etnográfico de la Universidad Austral de Chile, el Centro de Documentación del Instituto de Pueblos

Indígenas, el Archivo de Tierras de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), los archivos notariales de Río Bueno, La Unión y Osorno, los Libros de la Parroquia de Río Bueno, los archivos de los juzgados de Río Bueno y La Unión, el Centro de Documentación del Museo Municipal de Osorno, la oficina Provincial del Instituto Nacional de Estadísticas, sede Valdivia, la biblioteca del Seminario Pastoral de la Iglesia Alianza Cristiana Misionera.

4.2.7. Registro fotográfico y sonoro. Cámara fotográfica y grabadora de audio han sido herramientas fundamentales para el registro de la acción ritual, permitiendo retener el detalle de sus rasgos expresivos y mantener a nuestra disposición una muestra amplia de sus contenidos. La fotografía ha sido utilizada como un medio para conservar las observaciones de campo e ilustrar diversos aspectos de los textos rituales. En las primeras fases ha sido empleada de modo exploratorio e intuitivo, pero luego ha asumido una creciente direccionalidad. Por su capacidad de capturar información y evocar las situaciones rituales, ha resultado un apoyo importante para la descripción de la textura del *lepün*, marcado por el empleo simultáneo de múltiples recursos expresivos y el encadenamiento de complejas secuencias de acción, abiertas a diversas variantes. En tanto, el registro sonoro ha sido fundamental para preservar de modo íntegro los contenidos del plano del discurso y proveer de un catastro de manifestaciones musicales. Como tal ha jugado un papel especialmente relevante en el estudio del culto pentecostal, donde estos recursos comunicativos muestran preponderancia.

4.3. ANÁLISIS Y ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN

El análisis y organización de la información se estructura en función de las categorías conceptuales que distinguen a nuestra perspectiva teórica y las fenomenológicas que especifican el problema de estudio. Las nociones de 'contexto', 'texto', 'situación comunicativa', 'usos', 'mediaciones' y 'transformaciones rituales' juegan un papel ordenador de los antecedentes y se disponen en una lógica proposicional que se desplaza en los niveles epistemológicos desde las actividades descriptivas a las analíticas y explicativas. El procesamiento y presentación de los datos ha implicado diversas actividades cognoscitivas y técnicas de análisis que a continuación detallamos.

4.3.1. Caracterización sociocultural. El punto de partida de nuestra exposición es una contextualización del grupo étnico al que pertenecen los sujetos de estudio, de modo de especificar sus rasgos identitarios y disponer de un marco de antecedentes que permita comprender el problema de investigación. Como parte de éste ofrecemos un análisis del papel que el ngillatun tiene en el horizonte cultural prehispánico. Esto ha requerido un trabajo de arqueología de los símbolos que supone, por una parte, identificar los elementos significantes de las prácticas rituales vigentes, en los antecedentes que proveen las fuentes documentales; por otra, reconstruir a partir de la información histórica los rasgos contextuales de la sociedad mapuche williche del siglo XVI, donde estas prácticas operan. Como en la arqueología, se trata de un ejercicio reconstructivo que busca restituir el sentido de imágenes deformadas por la distancia de los observadores y situarlas en el ámbito social donde éstas trabajan.

4.3.2. Análisis de procesos históricos. La caracterización contextual sigue los procesos de transformación de la sociedad williche en el marco del conflicto interétnico en el período colonial y republicano. Para la organización de la información hemos distinguido dos momentos: uno que abarca desde el período de contacto a la aculturación antagónica y otro que aborda la situación de subordinación. El segundo de éstos ha sido analizado considerando tres dimensiones: la estructural, la cultura y la política. El propósito es delinear el cuadro de las transformaciones socioculturales que constituyen el trasfondo de la metamorfosis ritual.

4.3.3. Análisis del contexto etnográfico. Un tercer componente del marco de antecedentes es la caracterización sociocultural de las comunidades donde se realiza el estudio. El análisis busca mostrar el modo como los procesos históricos decantan en el área de investigación. Entre las dimensiones que se exponen con mayor profundidad se encuentra la evolución en el régimen de propiedad y el tamaño de las tierras. La información se encuentra expuesta de manera sintética en una tabla de doble entrada que incluye antecedentes sobre la división de las comunidades de acuerdo a diversos cuerpos legislativos, el número de reservas divididas, las hijuelas resultantes adjudicadas, el tamaño promedio de éstas y la cantidad estimada de tierra por miembro de los grupos familiares. Otro punto destacado es la adscripción religiosa de la población de acuerdo a los resultados de nuestra encuesta y la caracterización de las congregaciones rituales presente en las comunidades. Para estos efectos empleamos igualmente tablas de doble

entrada que resumen los rasgos institucionales de las rogativas indígenas y de los cultos pentecostales.

4.3.4. Análisis textual. Uno de los puntos sustantivos de la investigación se encuentra en el análisis textual de las manifestaciones rituales, que se despliega en función de los tipos rituales, donde se inscriben las variantes. Para llevar adelante esta tarea seguimos los principios de la gramática del texto de Van Dijk (1997), que supone la identificación de los diversos niveles estructurales de las ceremonias, desde las macroestructuras textuales a las acciones simbólicas que las componen. El estudio de la trama ritual supone aquí un análisis que cruza las diversas dimensiones de la semiótica. En el plano de la sintaxis, procura el registro de las variadas formas expresivas que asume la comunicación. En el caso del culto pentecostal, se apoya además en un análisis retórico de las formas de enunciación, con el propósito de identificar los tropos o figuras comunicativas. En el plano de la semántica, incluye un análisis de las formas simbólicas, es decir, de los significados codificados por los elementos expresivos. El estudio de esta dimensión ha requerido, igualmente, un análisis cualitativo del discurso que especifica el tipo de actos de habla, las representaciones sobre las entidades sobrenaturales y los tópicos o contenidos dominantes de las oraciones y prédicas registradas en la acción ritual. En el plano pragmático, considera el análisis del papel de los actores, sus actitudes y flujos de interacción. La textura ritual sirve aquí de principio de integración de esta información.

4.3.5. Análisis de los usos de la comunicación. Si bien el examen de la trama textual considera la dimensión pragmática, se concentra fundamentalmente en los aspectos sintácticos y semánticos. En tanto, el estudio de los usos de la comunicación se detiene en aquella. Se trata aquí de contrastar los propósitos institucionalizados de las prácticas rituales con los usos declarados por los participantes o evidentes a través de la observación participante. Por esta vía nos abrimos a la tesitura comunicativa de la acción ritual, que se muestra siempre múltiple y abierta a diversas interpretaciones y modos de apropiación.

4.3.6. Análisis mediacional. Otro de los puntos destacados de nuestro trabajo es el análisis de las mediaciones rituales, es decir, de las articulaciones entre los textos y diversas dimensiones del contexto y las situaciones comunicativas, definido como nuestro objeto de estudio. Éste pone el acento en la imbricación de la acción ritual en diversos niveles sistémicos en los que opera; supone el estudio de los vínculos que explican el trabajo del rito y dan cuenta de su relevancia. Este análisis contiene el trazado de las relaciones entre los aspectos sintácticos y semánticos con los pragmáticos y funcionales. La exposición distingue entre mediaciones dominantes (aquellas que se encuentran más marcadas en el texto) y las generales (aquellas que se vinculan con los procesos históricos en un momento determinado).

4.3.7. Análisis de las transformaciones rituales. La caracterización de las modificaciones en y de los sistemas rituales es el modo de poner en evidencia nuestro problema de investigación. Para ello, el análisis se verifica recorriendo las

diversas dimensiones semióticas de los textos rituales, de modo de considerar las formas expresivas, los significados y las mediaciones rituales. En el caso del lepün, el estudio se realiza desde un punto de vista evolutivo, mostrando las transformaciones al interior de la tradición ritual. En el caso del culto pentecostal, asume una perspectiva comparativa, explicitando los cambios que el patrón ritual introduce, en relación a los modelos precedentes. Como advertimos, este análisis se realiza considerando los mediadores, es decir, las prácticas rituales, como las mediaciones, las articulaciones entre los textos rituales y los niveles del contexto y la situación.

4.3.8. Análisis de correlación entre cambios rituales y socioculturales. En la etapa de síntesis, la investigación expone en una lógica explicativa la correlación entre las transformaciones socioculturales que modelan a las comunidades williche y los cambios que se manifiestan en el campo de las prácticas rituales. El análisis plantea las interacciones en una y otra dirección, de modo de mostrar la incidencia de los cambios socioculturales sobre el rito y evidenciar la influencia de las mutaciones rituales en el plano social. Esta correlación permite explicar el cambio de las mediaciones rituales.

4.3.9. Análisis comparativo de las dinámicas de lepün y el culto pentecostal en el marco de los procesos sociales. En el nivel de integración final, el tratamiento de los datos cruza el análisis de las relaciones entre la dinámica de transformación de las mediaciones rituales y los procesos de cambio social, en una perspectiva comparativa. Se trata de contrastar cómo dos sistemas rituales cultural

y funcionalmente distintos, como el lepün y el culto pentecostal, se comportan en el marco de los mismos procesos históricos.

4.4. PROCEDIMIENTOS PARA GARANTIZAR LA CALIDAD DE LA INFORMACIÓN.

El énfasis contextual del estudio de casos es uno de los rasgos que favorecen la validez interna (Vaus 2001). El trabajo en los espacios naturales donde se manifiestan los problemas de investigación, mientras estos ocurren, permite la observación y análisis de múltiples variables que inciden en ellos, favoreciendo el análisis causal bien fundado. De modo similar, el empleo de diversas técnicas de recolección de datos permite la obtención de evidencia pertinente al objeto de estudio, lo que habitualmente se distingue como validez de constructo (Yin 1994). Aparte de estas cualidades constitutivas, en nuestro diseño de investigación hemos trabajado para dotar a éste de confiabilidad de la información, permitir la replicabilidad del estudio y validez externa de los resultados.

4.4.1. Confiabilidad de la información. Por confiabilidad de la información entendemos aquí la precisión o estabilidad de los datos, establecida por su confirmación a través diversas fuentes, momentos o instrumentos. Para este propósito hemos empleado cuatro técnicas: la triangulación, la observación persistente, la verificación de los datos con los informantes, la reiteración de las preguntas. La triangulación es considerada por Snow y Anderson (1991) como uno de los rasgos inherentes al estudio de casos, por el uso de diversas técnicas de investigación. Ésta consiste en la convergencia de diversos tipos de evidencias

que predicán sobre un mismo punto. En nuestra investigación se ha empleado bajo las modalidades de ‘triangulación de datos’, lo que supone el cruce de antecedentes provenientes de distintas fuentes de información y la ‘triangulación de métodos’, consistente en el empleo de múltiples técnicas de recolección de datos para la cobertura de las unidades de análisis y el objeto de estudio. La observación persistente ha sido el principio rector de nuestro trabajo etnográfico. Como parámetro para el estudio del lepün nos propusimos la participación en tres ejecuciones rituales por cada unidad de análisis. De este modo se busca poder discernir los elementos regulares de las contingencias rituales. Dado que este tipo ritual se realiza, por lo general, sólo una vez al año, esto ha obligado a realizar trabajo de campo a lo largo de tres años. En tanto, para las unidades de registro se estableció la asistencia a dos ejecuciones. En el caso del culto pentecostal, se definió la participación en diez ejecuciones rituales por cada unidad de análisis y cuatro por cada unidad de referencia. Las observaciones originadas en el trabajo etnográfico y los datos relevantes provenientes de otras fuentes fueron chequeados a través de los informantes calificados, de modo que las descripciones coincidan con el punto de vista de los participantes. En el desarrollo de las entrevistas se empleó la recurrencia en las preguntas para establecer la estabilidad en las respuestas.

4.4.2. Replicabilidad del estudio. Por replicabilidad entendemos la posibilidad de repetir el estudio obteniendo similares resultados, lo que supone informar las condiciones y parámetros bajo los que se lleva a cabo la investigación. Dado que nuestro diseño es de casos múltiples, la replicabilidad no se aplica sólo al control

externo de la investigación sino la conducción de la misma, que requiere la reiteración de la experiencia en diversas unidades. Para tal propósito elaboramos un protocolo de investigación (Yin 1994) que establece los procedimientos a llevar a cabo en cada unidad de estudio, tal como se aprecia en las siguientes tablas. En el caso del lepün, el estudio de cada una de las unidades de análisis consistió en la participación en al menos tres oportunidades en las rogativas, el trabajo de entrevista en profundidad con un informante calificado, la realización de 10 entrevistas focalizadas a miembros de las congregaciones rituales y otras 10 a otros participantes y la aplicación de una encuesta. La aproximación a las unidades de registro incluyó la participación al menos dos veces en las ceremonias y la conducción de cuatro entrevistas focalizadas.

| Lepün | Observación Participante | Entrevistas en profundidad | Entrevistas Focalizadas | Entrevistas focalizadas de campo | Encuesta |
|--------------------|--------------------------|----------------------------|-------------------------|----------------------------------|----------|
| Unidad de Análisis | 3 ocasiones | 1 | 10 | 10 | SI |
| Unidad de Registro | 2 ocasiones | - | 4 | - | NO |

En el caso de los cultos pentecostales, el trabajo con cada una de las unidades de análisis incluyó la participación en al menos 10 cultos, el trabajo de entrevista en profundidad con un informante calificado y la realización de al menos 10 entrevistas focalizadas. El acceso a las unidades de referencia se restringe a la participación en al menos cuatro servicios religiosos y la conducción de cuatro entrevistas focalizadas. De modo complementario participamos en tres vigiliass o cultos especiales en cada unidad de análisis y en al menos una vigilia en cada unidad de

registro. Estos constituyen, generalmente, cultos de toda una noche (de 20.00 horas a 6 de la mañana).

| Cultos Pentecostales | Observación participante | Entrevista en profundidad | Entrevistas focalizadas |
|----------------------|--------------------------|---------------------------|-------------------------|
| Unidades de análisis | 10 cultos, 3 viglias | 1 | 10 |
| Unidades de Registro | 4 cultos, 1 vigilia | - | 4 |

4.4.3. Validez externa. La lógica del estudio de casos opera sobre el principio de generalización analítica (Yin 1994), que se propone expandir la aplicación de los datos a través de proposiciones teóricas (Vaus 2001). Para demostrar su validez se debe operar sobre el principio de replicación, de modo similar como en el diseño experimental se emplea la repetición de las pruebas. Si los mismos resultados se alcanzan en tres oportunidades se considera que la replicación se ha logrado. De allí que nuestro diseño se plantee el estudio de tres unidades de análisis por tipo ritual. No obstante, dado que nuestra investigación no se interesa sólo por las constantes, sino incorpora de un modo específico el problema de las variantes, ampliamos al doble la muestra a través del uso de las unidades de registro.

5. MARCO DE ANTECEDENTES

5.1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA Y CARACTERIZACIÓN SOCIOCULTURAL DEL PUEBLO MAPUCHE WILLICHE

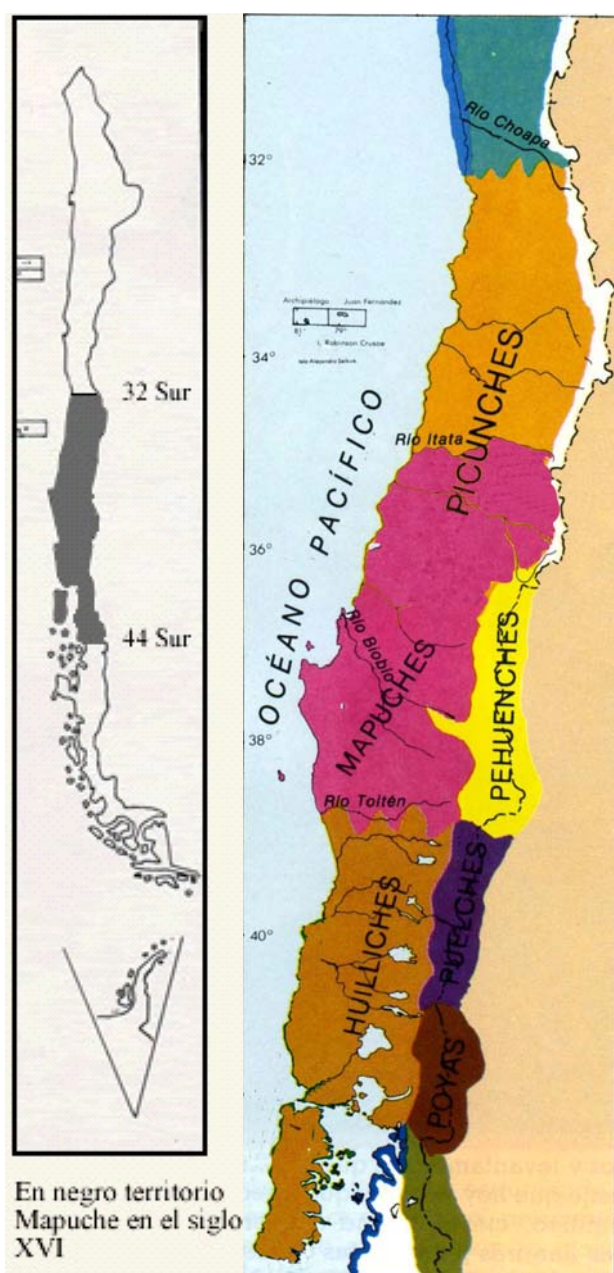
5.1.1. LOS WILLICHE EN EL HORIZONTE CULTURAL MAPUCHE

En este punto presentamos una breve caracterización de los mapuche como grupo étnico. Distinguimos diversos segmentos poblacionales geográficamente delimitados: pikunche, mapuche, pewenche, puelche, williche. Analizamos los usos del término ‘mapuche’. Especificamos el sentido del término ‘williche’, caracterizamos demográficamente a su población, distinguimos diversas áreas geográficas donde se asienta su población. Ofrecemos un breve ‘estado del arte’ de los estudios sobre esta población.

Al momento de iniciarse la conquista de Chile, el año 1541, el territorio centro-sur, comprendido entre el río Mapocho y el seno de Reloncaví, presenta el desarrollo de un horizonte cultural común. Las distintas agrupaciones que pueblan esta extensa área muestran autonomía política¹⁷, fronteras sociales y patrones de adaptación cultural específicos. No obstante, comparten variantes dialectales de una misma lengua (el mapudungun) y representaciones ideológicas (elementos cosmovisionarios y prácticas religiosas) que los vinculan. La literatura histórica y etnográfica emplea el término genérico ‘mapuche’ (gente de la tierra) para designar a las diversas poblaciones que participan de este horizonte cultural. La tradición etnológica distingue entre una serie de secciones poblacionales, localizadas geográficamente, como subgrupos componentes de esta unidad étnica. Los pikunche (gente del norte), situados entre los ríos Mapocho e Itata, hoy absorbidos por la población chilena. Los mapuche propiamente tales, ubicados originalmente entre los ríos Itata y Toltén, luego constreñidos al área entre los ríos Bío Bío y Toltén. Los pewenche (gente del pewen), que habitan en las áreas cordilleranas de este mismo sector, desplazándose por ambas vertientes de los Andes. Los williche (gente del sur), ubicados entre el río Toltén y el seno de Reloncaví, con posterioridad extendidos hacia la isla de Chiloé. Los puelche (gente del este) que se localizan en las áreas cordilleranas de la zona central y al sur del Toltén. Debe

¹⁷ La excepción, respecto a la autonomía, la constituyen las agrupaciones mapuche pikunche que se ubican en el valle del río mapocho, que al momento de la llegada de los españoles se encuentran bajo el dominio inca.

tenerse presente que el uso de estas categorías etnográficas no siempre es estable ni coincide necesariamente con las autoadscripciones identitarias que emplean estas poblaciones. En este escenario etnográfico debe incluirse la presencia de los incas, establecidos en la zona central de Chile, y la influencia en el área cordillerana de otros grupos étnicos de la vertiente oriental de los Andes: huarpes, chiquillanes (en la zona central) y poyas (en el sur).



Hoy el término 'mapuche' se emplea, en un sentido amplio, para referir al conjunto de las agrupaciones indígenas, lingüística y culturalmente entroncadas, que al momento de la Conquista habitaban el área centro sur de Chile, parte de las cuales iniciaron la ocupación del espacio de las pampas transcordilleranas a partir del siglo XVII y se extendieron por el sur hasta Chiloé. La voz se aplica igualmente a sus descendientes. Esta denominación deriva del autoadscriptor identitario que, especialmente a partir del siglo XIX, emplean los miembros de las agrupaciones indígenas ubicadas entre los ríos Bío-Bío y Toltén. Las parcialidades situadas en esta área constituyen los últimos grupos que resistieron militarmente la ocupación de su territorio. Esto, entre otros factores, ha contribuido a que entre ellos los marcadores de etnicidad y la cultura tradicional mantengan una continuidad y vigencia hasta nuestros días. Los incas los denominaron 'purun awka' (enemigos salvajes) o simplemente 'awka' (salvajes). Los españoles los llamaron 'araucanos'. No obstante, como lo ha destacado Boccara (1998), éstos originariamente se identificaban a sí mismos como 'reche', que en mapudungun significa 'gente pura' o 'auténtica'. El dominio de estas parcialidades se extendía por el norte hasta el río Itata, pero retrocedió producto del avance de las fuerzas conquistadoras, estableciéndose su frontera en el río Bío-Bío hasta el siglo XIX. No obstante, los hispanos no lograron su sujeción y debieron reconocer políticamente su soberanía a través del sistema de parlamentos. La ocupación de su espacio no se completaría hasta 1883, en el marco de una ofensiva militar por parte del Estado chileno, denominada eufemísticamente la "Pacificación de la Araucanía". El término autoidentificador 'mapuche', que sustituye al de 'reche', habría surgido producto de

la progresiva presión sobre sus tierras, para enfatizar su vínculo con el espacio ancestral que les era arrebatado (Boccará 1988). Por lo mismo, de un modo más específico, el término 'mapuche' se usa para distinguir a las agrupaciones indígenas que habitan entre los ríos Bío-Bío y Toltén, hasta nuestros días.

La palabra 'williche' (gente del sur) es una voz indexal en 'mapudungun', que se especifica en relación a la ubicación de quien lo emplea. 'Williche' es quien vive al sur, en posición geográfica relativa al sujeto de la enunciación. No obstante, de un modo convencional, el término se ha establecido para designar a las agrupaciones mapuche situadas entre el río Toltén y la isla de Chiloé. En el presente, corresponden a una población estimada en 100 mil personas, distinguiéndose organizacional y étnicamente tres sectores con sus respectivos segmentos poblacionales: a) el Pikunwillimapu (sector norte de las tierras del sur), en el norte de la Provincia de Valdivia, habitada por agrupaciones lafkenche (gente del mar) y mapuche; b) el Futawillimapu (grandes tierras del sur) en el sector sur de la Provincia de Lago Ranco y la Provincia de Osorno, con población que se autoidentifica como williche; y c) el Futawapi (isla grande), en la isla de Chiloé, habitada por los williche chilotes o veliche. Si bien los grupos que se sitúan en estos diversos sectores se autodefinen como mapuche, comparten capitales culturales, en especial lingüísticos y religiosos, una modalidad de organización social y un devenir histórico común, poseen igualmente particularidades culturales e históricas que los distinguen. En el presente trabajo, nuestro interés se concentra en los procesos sociohistóricos de los mapuche williche del Futawillimapu, pero se

las principales fuentes de información documental sobre ellos se encuentran las crónicas de soldados de la conquista, expedicionarios y misioneros; las probanzas de méritos dirigidas a la corona y los documentos de la administración colonial o nacional, que proporcionan una imagen parcial, muchas veces contradictoria y sesgada por el filtro ideológico y lingüístico de los observadores. Sólo en los últimos diez años ha emergido un interés programático en la historia de esta población que, aunque con una mirada ceñida a los aspectos políticos y territoriales, ha venido a llenar un importante vacío. En este sentido podemos destacar los aportes de Molina et al. (S/F), Vergara (1991,1993, 1998), Alcamán (1994, 1997), León Solís (1993), Foerster (1995, 1996), Foerster y Vergara (2001), Vergara y Mascareño (1996) y Molina y Correa (1998). En el campo de las creencias religiosas, cabe igualmente destacar los trabajos de Foerster (1985), Gissi (1997) y los relatos de memoria oral que proporciona Colipán (1999).

5.1.2. LOS WILLICHE AL MOMENTO DEL CONTACTO INTERCULTURAL

Este título aborda la ocupación del territorio williche y caracteriza a su población al momento del contacto. A través de las crónicas y documentos de la conquista refiere a los patrones de asentamiento, modo de producción y nivel de desarrollo de sus habitantes. Expone los datos demográficos y analiza la presión poblacional que se derivan de ellos, que conduce a la ocupación de los diversos pisos ecológicos y el desarrollo de distintas pautas de adaptación. Caracteriza a los linajes (künga) y grupos familiares localizados (müchulla) como base del sistema de organización social williche.

El primer reconocimiento de lo que hoy distinguimos como territorio williche lo encabezan Juan Bautista Pastene y Jerónimo de Alderete en 1544, quienes llegan con las naves San Pedro y Santiaguillo hasta la desembocadura del río Ainilebo, según denominación de la parcialidad indígena que allí vivía. Los españoles bautizan a este río como Valdivia, en honor del gobernador de Chile y capitán

general de la conquista, Pedro de Valdivia. El escribano de la expedición, Juan Cárdenas, informa (1846 [1544]: 46) que en sus márgenes encuentran “un gran pueblo que se llama Ainil”. El cacique de esta área “y gran señor” se llamaba Leochengo y tenía “su casa y guaca, que es su adoratorio” en la isla Guiguacabin, situada en la boca del río Collecú. Los españoles hacen toma de posesión de este territorio, cuya ocupación efectiva no se verificaría sino hasta siete años después. En la primavera de 1551, el capitán Pedro de Valdivia emprende la conquista de las tierras situadas al sur de la ciudad de Concepción. En la ribera meridional del río Toltén –que abre el territorio habitualmente reconocido como williche– los españoles encuentran un ambiente pródigo en recursos naturales y densamente poblado. El avance enfrenta algunos intentos frustrados de resistencia por parte de los naturales, que ofrecen batalla en los mismos márgenes del Toltén, en las proximidades del lago Villarrica y en Mariquina. Según el cronista Pedro Mariño de Lovera (1865 [1595]:131), la llegada a este último valle dio a los hispanos “gran contento” por su “fertilidad, población, y abundancia de aguas que por él corrían tan claras y dulces”. Se trataba de un paraje con “grande summa de pueblos y sementeras” y abundancia de “mantenimientos” (ibid). Hacia la costa se extiende “una comarca mui fértil, llana, y desembarazada de montaña, y de mas de veinte mil moradores” de “mui buenas y lucidas casas y sementeras todas cerca de la marina y a la ribera de un hermoso río” (op.cit 132). En carta escrita desde la ciudad de Concepción el 25 de septiembre de 1551 y dirigida al emperador Carlos V, el propio Pedro de Valdivia (1960) informa de sus preparativos para avanzar hasta el río que lleva su nombre, con el propósito de fundar allí una nueva ciudad. Su misiva expresa el optimismo propio de los tempranos y momentáneos éxitos de

su empresa, cuyos resultados magnifica para alcanzar el beneplácito de su rey. De la tierra que ha conquistado dice que es “toda un pueblo y una sementera y una mina de oro” y asegura que está más poblada que la Nueva España. Sostiene que ella “es próspera de ganado como lo del Perú, con una lana que arrastra por el suelo; abundosa de todos los mantenimientos que siembran los indios para su sustentación, así como maíz, papas, quinoa, mare, ají y frisoles”. A los naturales los califica como gente “doméstica y amigable” y los caracteriza como “grandísimos labradores y tan grandes bebedores”. De sus habitaciones afirma las “tienen muy bien hechas, fuertes y con grandes tablazones, y de a dos, cuatro y ocho puertas; tiénenlas llenas de todo género de comida y lana; tienen muchas y muy polidas vasijas de barro y madera”.

El capitán de la conquista funda la ciudad que lleva su nombre el nueve de febrero de 1552 (Bibar 1966:158). Según la costumbre, el asentamiento se realiza en sitio habitado, circunstancia que informa de su viabilidad para la ocupación humana. Mariño de Lovera (1865:138) sostiene que a orillas del río Guadalafquén, los hispanos hallaron una loma “donde tenían sus viviendas los naturales en razonables casas”, adornada con “arboleda sembrada a mano” y cancha donde jugaban chueca. De acuerdo a este testigo (op. cit.: 136), en la zona había “grandes llanadas, tan llenas de poblaciones cuanto abundantes de sementeras de maiz, frejoles, papas, quínoa y otros granos y legumbres”. Gerónimo de Bibar (1966:161) afirma que su gente era ‘dispuesta’ y ‘de buen parecer’:

“cada uno anda vestido como le alcanza, y lo que visten es de lana de ovejas (...). Acostumbran a traer zarcillos de cobre y traen en cada

oreja ocho y diez, porque no se les da nada por otro metal aunque lo tienen. Tienen muy buenas casas y en las puertas acostumbran a poner como en la provincia de Imperial, que son zorras y tigres, leones y gatos y perros y éstos tienen en las puertas por grandeza”.

Su coetáneo Mariño de Lovera, consigna que los indígenas criaban “carneros de la tierra” y extraían mariscos y pescados en cantidad. Al decir del cronista: “Tenía su comarca al tiempo desta fundación más de quinientos mil indios en espacio de diez leguas, y estaba muy bastecido de maíz, legumbres y frutas de la tierra” (op.cit.:139). Las crónicas registran la existencia de poblaciones sedentarias con una economía mixta basada en la agricultura de tala y roce (quema y despeje del bosque), con desarrollo de la horticultura, combinada con el pastoreo de llamas, actividades de extracción pesquera, caza y recolección. Los datos arqueológicos muestran el dominio de técnicas alfareras, con una producción de piezas de formas diversas y estilizadas, denominada “cerámica Valdivia”. La etnografía y los patrones de subsistencia dan cuenta del desarrollo de importantes conocimientos medioambientales que les permite adaptarse a los diversos pisos ecológicos, la domesticación de especies vegetales y animales, el manejo de los ciclos naturales, la utilización de plantas medicinales y la posesión de una rica y compleja cosmovisión. Un ejemplo de ello es la disposición de un calendario lunar que les posibilita seguir con precisión el cambio de las estaciones (pukem, pewun, waglun, rimu) y la renovación del ciclo solar (wetripantu), momentos que se celebran ritualmente.

Las fuentes históricas coinciden en señalar la numerosa población que ocupaba el Futawillimapu. Según Mariño de Lovera (1865.:140), en el verano de 1552, Jerónimo de Alderete reconoce el valle de Lirquino, “tierra de fertilísima a maravilla,

de todo lo que se pueda desear para el humano sustento; y así estaba mui poblada de indios, que tenían allí todo lo necesario para sus personas que eran en grande número". Su expedición llega a la provincia de Rauco (Ranco), donde se encontraba la laguna de Arcalauquén "cuyas orillas estaban mui pobladas de naturales, y aun en medio de la laguna hai algunas islas donde ellos habitan hasta agora" (op. cit.: 141). El mismo autor señala que en el distrito de la ciudad de Osorno, fundada 1558 por García Hurtado de Mendoza en el lebo de Chauracaví, había 130 mil indios de visitación. Suárez de Figueroa (1864:63), historiador de los hechos de este gobernador, hace subir a 150 mil los indios visitados sólo en esta región. Las mismas fuentes informan de la ocupación humana de los distintos pisos ecológicos, con estrategias adaptativas que conllevan significativas variantes socioculturales. Mientras en la costa las poblaciones lafkenche (gente del mar) muestran patrones de asentamiento estable, los puelche (gente del este) desarrollan una vida trashumante entre los valles cordilleranos de ambas vertientes de los Andes. Respecto a éstos, dice Mariño de Lovera (1865:343): "es jente mui apartada de la demás del reino y vive en unas cierras nevadas con gran pobreza sin traza de pueblos ni orden en su gobierno sino como cabras monteses, que donde les toma la noche allí se quedan". Esta imagen se complementa con la caracterización que Bibar proporciona de los puelche septentrionales (1966: 136-137):

"Esta gente no siembra; susténtase de caza que hay en aquestos valles. Hay mucho guanacos y leones y tigres y zorros y venados pequeños y gatos monteses y aves de muchas maneras. De toda esta caza y montería se mantienen, que la matan con sus armas que son arco y flechas. Sus casas son cuatro palos y de estos pellejos son las coberturas de sus casas. No tienen asiento cierto, ni habitación, que

unas veces se meten a un cabo y otros tiempos a otros. Sus vestidos son de pieles...”

De acuerdo a este autor, se trataba de gente temida por “belicosa y guerreros y dada a ladrocinios”, la que “antes que viniesen los españoles, solían bajar ciento cincuenta de ellos y los robaban y se volvían a sus tierras libres” (op.cit 137). El escenario muestra la existencia de presiones demográficas que impulsan a grupos humanos hacia zonas de difícil adaptación y la existencia de roces sociales entre diversas agrupaciones.

Aunque más conservadores que los cronistas, los estudios contemporáneos de geoetnodemografía igualmente plantean que el territorio williche se encontraba densamente poblado. Mellafe (1992) calcula que entre el río Toltén y Chiloé había 250 mil almas. Téllez (2004) estima una población de 330 mil personas. Se trata de un espacio socialmente disperso. Los williche, al igual que el resto de los mapuche, presentaban un patrón de organización segmental, constituido sobre la base de linajes (künga) o grupos de parentesco que se vinculan para constituir unidades mayores, de conformación variable, denominadas por los españoles parcialidades y agrupaciones. Éstas se distribuyen el control sobre el territorio y, en ocasiones, disputan su influencia. La toponimia indígena registra algunas evidencias de estos principios de la organización social. Por ejemplo, el nombre del valle de Mariquina, registrado ya en la crónica de Mariño de Lovera (1865), deriva etimológicamente de las voces ‘mari’ y ‘künga’, que juntas significan ‘diez linajes’ e indican la convivencia en él de distintos grupos de parentesco. La künga es el tronco familiar que describe la línea de ascendencia, vincula entre sí a las generaciones y a éstas

con sus antepasados. Ella provee el *küpal*, uno de los principios de la identidad mapuche, que especifica la filiación ancestral. En tanto, como muestra Latcham (1924), las unidades sociales básicas son los grupos familiares localizados, que en el dialecto williche se denominan ‘*müchulla*’ o mochuela, en la versión hispana. Éstos se componían de un número variable de hogares o *ruka*¹⁸ que explotaban colectivamente los recursos de un área residencial. Sus unidades nucleares eran familias polígamas extensas integradas por el marido, sus esposas, hijos e hijas solteros.

5.1.2.1. CONGREGACIÓN RITUAL Y ORGANIZACIÓN SOCIAL: LA MEDIACIÓN SOCIOESTRUCTURAL DEL NGILLATUN.

El siguiente punto expone la relación entre las prácticas rituales y la estructura social, planteando la tesis que el *ngillatun* o rogativa indígena produce una mediación socioestructural, en tanto es el espacio donde se definen y redefinen las unidades sociales. Comenzamos examinando los niveles suprafamiliares de organización social (*cabi*) y señalamos su asociación significativa con las manifestaciones festivas (*kawin*). Destacamos el carácter inclusivo de las unidades sociales, de modo que los grupos familiares se articulan para dar lugar a parcialidades y la asociación de éstas conforma agrupaciones. Presentamos la vinculación entre el *rewé* y las entidades políticas. Señalamos al *ngillatun* como un mecanismo de articulación social. Mostramos sus funciones cohesivas a través de los relatos de cronistas. Planteamos como tesis que éste desempeña una mediación sociestructural. Por último, nos adentramos en el complejo sistema religioso y cosmovisionario mapuche. En contraste con la concepción monoteísta de la deidad prevaleciente en la actualidad, referimos a un sistema tetrádico de divinidades asociadas figurativamente a los astros. Destacamos el componente animista del mismo y sus funciones rituales de reafirmación del orden social.

Mostraremos que, por sobre el principio del parentesco, **la morfología social mapuche descansa en la articulación ritual**. Mariño de Lovera (1865:140) informa que los naturales de la ciudad de Valdivia se encontraban “repartidos entre

¹⁸ Latcham consigna el término *catán* (*katan*) como significante de las unidades residenciales, lo que ha tendido a ser reproducido por autores contemporáneos (Alcamán 1994, Bengoa 2004). Nosotros no encontramos en la documentación antecedentes que permitan ratificarlo.

sí por cabies que quiere decir parcialidades, y cada cabí tenía cuatrocientos indios con su cacique”. De acuerdo al autor: “Estos cabies se dividían en otras compañías menores que ellos llaman machullas; las cuales son de pocos indios y cada uno tiene su superior, aunque sujeto al señor que es cabeza del cabí” (Ibid). Su información aparece ratificada en las declaraciones de Pedro Pérez Merino, testigo en el litigio entre Alonso Benítez y Baltasar León, quien consultado sobre el tema expone que “no ha visto ni entendido (...) ni ha hallado ni ha podido averiguar que ningún caví, por chico que sea, siendo caví, tenga sujeción a otro caví, sino es llamándose machuela, y de estas machuelas tiene cada caví cuatro o cinco; y esto lo sabe porque lo ha visto en esta tierra” (Medina 1899: 410)¹⁹. De acuerdo a esta primera interpretación, los ‘cabí’ o ‘caví’ son unidades sociales suprafamiliares, que organizan a la población bajo un liderazgo político. El vocabulario del padre Valdivia (1887) consigna el término bajo la forma ortográfica de ‘cahuín’, que define como “junta o regua, do auitan indios”. De acuerdo al mismo autor, ‘cahuitu’ sería borrachera. Un sentido similar nos trae el diccionario de Febres (1975), que registra la voz ‘cahuiñ’ como “borrachera, o junta para beber, y emborracharse”. Al respecto el autor especula: “quizá lo dicen así, porque en sus bebidas se suelen sentar en rueda, puesto en medio un canelo, y baylando alrededor de él”. La noción se ve aquí despojada de su carácter orgánico. En su lugar se levanta la imagen de una congregación celebrante. Esta idea se encuentra arraigada en el habla popular chilena, donde uno de los usos preferentes del término cahuín es para referir a las reuniones festivas. Esto, a nuestro entender, deja entrever el carácter ritual de las instancias constituyentes de las unidades sociales del pueblo

¹⁹ Agradecemos a María Pía Poblete por facilitarnos el acceso a la información documental de la Colección de Documentos Inéditos de Medina.

mapuche williche. Lo que los hispanos consideran borracheras son, en realidad, instancias ceremoniales, en las que se consume 'chicha', como se denomina a las bebidas elaboradas en base a frutos fermentados. Su nombre en mapudungun es 'pullko', que etimológicamente significa 'agua espiritual'.

Las fuentes históricas son divergentes en cuanto a la denominación y especificación del tamaño de las agrupaciones, pero consistentes al mostrar los mecanismos de articulación. Respecto a la organización de los naturales de la ciudad de Valdivia, Gerónimo de Bibar (1966:160) señala: "tienen un señor que es un lebo, siete u ocho cabis que son principales, y éstos obedecen al señor principal". Según informa el cronista, éstos se reúnen ciertas veces al año en un "sitio señalado" para tal efecto "que se llama regua, que es tanto como decir 'parte donde se ayuntan'". Su descripción es coincidente con la que proporciona respecto a los naturales de la provincia de Concepción (op.cit.:155):

"Tienen esta orden entre ellos que cada lebo, que es una parcialidad, tiene un señor, y estos principales obedecen aquella cabeza. Tendrá un lebo de éstos MD y dos mil indios y otros más, y todos se ajuntan en ciertos tiempos del año en una parte señalada que tienen para tal efecto. Ajuntados allí, comen y beben y averiguan daños y hacen justicia al que la merece, y allí conciertan, ordenan y mandan, y esto es guardado. Esto es como cuando entran a cabildo".

Otro tanto muestra el testimonio judicial de Hernando de Alvarado por un pleito en la ciudad de Valdivia, que confirma el principio de agregación de unidades sociales:

"hay lebos é reguas y en estos lebos y reguas incluyen alguna vez cinco, seis, siete cavies, y estos cavies tienen los nombre de cavies, é la regua de regua, y el lebo de lebo, é ques verdad que donde hay una manera de reconocimiento de más congregación, es en el lebo o en la regua, e que en los demás cavies" (en Medina, 1899: 413).

Los españoles aprovechan esta forma de organización como base para la distribución de encomiendas, que pone al servicio de los conquistadores la mano de obra indígena. Así lo expresa un documento del Cabildo de la ciudad de Valdivia (Medina, 1901: 255): “los dichos repartimientos están distribuídos (...) por cavís é reguas, que cinco y seis y siete cavíes hacen una regua”. Según el escrito, estos repartimientos “están de tiempo inmemorable hermandados y emparentados”, de modo que intentar dividirlos “seria causa de se tornar a rebelar” e invitación a un alzamiento general.

Sin embargo, la distinción entre los términos cabí, lebo y regua no siempre es tan nítida. El padre Luis de Valdivia (1887), por ejemplo, define al cahuín (cabi), lo mismo que al lebo, como una regua. La etnografía de las prácticas religiosas mapuche muestra que esta última voz, empleada por los españoles como designación de las unidades políticas territoriales, constituye uno de los principales símbolos de lo sagrado, vigente en la cultura mapuche. El término rewe (regua en la versión de los cronistas) significa etimológicamente ‘lugar puro’. El etnónimo se emplea para designar al medio (instrumento, lugar) de comunicación entre los hombres, las deidades y espíritus ancestrales que habitan el wenumapu (la tierra de arriba). Más que a un tipo de objeto particular, alude a una función. Se lo encuentra bajo la forma de prapahue (tronco con peldaños, labrado a manera de escalera), adornado por diversas ramas, frente a la casa de los (o las) machi. Los chamanes lo usan como una vía de ascenso al wenumapu. Su propósito es entrar en contacto con los püllu, espíritus numinosos de sus antepasados, que toman posesión de su cuerpo, para actuar terapéuticamente sobre los enfermos. En los

ngillatuwe (espacio de rogativas) se presentan como la selección o combinación de distintas especies vegetales sacralizadas. En torno a ellas se desarrollan las principales acciones rituales del ngillatun, rogativa colectiva de los miembros de las unidades comunitarias o grupos corporados, a la vez que ceremonia de acción de gracias. Ésta se compone, fundamentalmente, de cuatro tipos de actos: el llellipun, oraciones dirigidas por ngenpin (dueño de la palabra) en representación del colectivo; el kamarrikun, sacrificio y la presentación de ofrendas a modo de libaciones y sahumerios; el purun, baile en torno al rewe de los miembros de la congregación y el misawun, intercambio y consumo comunitario de alimentos y bebidas. La referencia a estos patrones de comportamiento en las descripciones de los cronistas y primeros historiadores permite postular **la continuidad de este tipo ritual**. Argumentaremos que en el horizonte protohistórico, **el ngillatun (rogativa) constituye un mecanismo de articulación social**, donde se definen y reestructuran los límites de las entidades etnoterritoriales y grupos corporados. Las rogativas son espacio de expresión de los principios que configuran a las unidades sociales, a la vez que una manifestación que permite fundar alianzas.

Los narradores hispanos repararon en la sociabilidad ritual mapuche, pero le atribuyeron a ésta un carácter puramente festivo. Bibar dice respecto a los pikunche del valle del Mapocho (1966:134):

“sus placeres y regocijos es ajuntarse a beber, y tienen gran cantidad de vino ayuntado para aquella fiesta, y tañen un atambor con un palo y en la cabeza de él tienen un paño revuelto, y todos asidos de las manos cantan y bailan. Llévano tan a son que suben y caen con las voces a son del tambor. Para estas fiestas sacan las mejores y más lindas ropas y cosas parecidas entre ellos; embíjense los rostros cada uno la color que quiere; y le parece porque tienen muchos colores. Aquí se embriagan y no lo tienen por nada; antes lo tienen por grandeza”.

Mariño de Lovera (1865:124) cuenta de la existencia de ciertas alamedas “a la manera de fresnos o cipreses” plantadas a la orilla de pequeños ríos en la provincia de Cautín. Los naturales las llamaban “aliben” (aliwen) y los españoles “bebederos”: “por ser estos lugares tan deleitables concurren a ellos los indios con sus juntas cuando hai banquetes y borracheras de comunidad, y también a sus contratos a maneras de ferias; donde no solamente venden las haciendas pero también las mujeres”. Bibar (1966:160) desglosa las funciones sociales que desempeñaban estas juntas, celebradas en la “regua”, por un período de hasta quince a veinte días, durante los que “beben y se embriagan”. Al respecto nos dice el cronista: “Este ayuntamiento es para averiguar pleitos y muertes, y allí se casan y beben largo. Es como cuando van a las cortes, porque van todos los grandes señores. Todo aquello que allí se acuerda y hace es guardado y tenido y no quebrantado”.

A nuestro entender, no es casual que estas juntas se realizaran en torno al espacio sagrado (rewe/ regua) y –como mostraremos– se encuentren acompañadas de prácticas religiosas, pues ello permite consagrar las relaciones, acciones y decisiones que allí se comprometen. Sus acuerdos tienen un sentido solemne. Se encuentra aquí **una mediación ritual de la estructura social**, pues los límites de las agrupaciones se definen en el espacio ceremonial. Al punto que las unidades sociales aparecen identificadas con el rewe/regua. No se trata de plantear con esto que las asambleas tengan un propósito exclusivamente místico o devocional, sino de mostrar que la religión reviste con su aura trascendente a la

acción social, pues en la cultura mapuche ésta constituye el fundamento de la costumbre o 'ad mapu'. Así nos muestra Bibar (1966:160) que estas congregaciones eran las instancias donde se resolvían conflictos internos: "Estando allí todos juntos estos principales, pide cada uno su justicia. Si es de muerte de hermano o primo o de otra manera, conciértalos; si es el delincuente hombre que tiene y puede, ha de dar cierta cantidad de ovejas que comen todos en aquella junta y otras tantas da a la parte contraria, que será hasta diez o doce ovejas". En el espacio ceremonial se concertan alianzas militares, se deciden las empresas bélicas o las iniciativas de paz. "Si tienen guerra con otro señor todos estos cabis y señores son obligados a salir con sus armas y gente a favorecer a aquella parcialidad según y como allí se ordena. El que falta de salir tiene pena de muerte y pérdida de toda su hacienda" (ibid). Las juntas eran igualmente la oportunidad para el intercambio de mujeres, práctica que establecía vínculos familiares entre las diversas parcialidades. "Allí se casa de esta manera: El que tiene hijas para casar y hermanas, las lleva allí y al que le parece bien alguna, pídenla a su padre, y pídenle a ella cierta cantidad de ovejas, quince o veinte según tiene su posibilidad, y alguna ropa o da alguna chaquira blanca que ellos tienen muy preciada" (ibid). No obstante, el mismo cronista niega la existencia de un sistema religioso. Respecto a los habitantes de Concepción, afirma: "Éstos no adoran ninguna cosa ni tienen ídolos" (op.cit.:155). De los naturales de Valdivia dice: "No adoran al sol ni a la luna, ni tienen ídolos ni casa de adoración" (op.cit.:160). El cronista, como mostraremos, estaba errado.

Aunque de un modo fragmentario y deformado por el filtro ideológico del catolicismo militante, las fuentes documentales dejan entrever los rasgos de un complejo sistema religioso y cosmovisionario que se prolonga hasta nuestros días, transformado por los efectos del contacto. La investigación etnográfica revela la persistencia de éste a través de un corpus de representaciones colectivas y expresiones rituales, cuyas variantes dan cuenta en mayor o menor grado de la metamorfosis social. La caracterización de la religiosidad ancestral aparece, entonces, como una tarea reconstructiva, que debe buscar la relación entre piezas de información de diverso orden. Si la historia nos provee de una imagen sesgada por los límites de la comprensión de los autores, la etnografía nos expone a la deriva, en ocasiones, evolutiva, en otras, mutante, de una especie en transformación. Por su persistencia formal, el estudio de las prácticas rituales constituye, en esta perspectiva, una vía privilegiada para escudriñar la memoria, conectando el presente con el pasado. Sus patrones expresivos mantienen codificadas las claves de la cosmovisión ancestral, a las que se puede acceder a través de la arqueología de los símbolos. Por ésta entendemos la búsqueda del sentido de las formas simbólicas prevalecientes, mediante la reconstrucción de sus contextos de codificación y uso, en un ejercicio que contrasta el análisis textual, la prospección histórica y la retrospección de los datos etnográficos. La conjugación de estos recursos delinea inequívocamente, a nuestro entender, los rasgos de un sistema religioso politeísta (por la creencia en deidades múltiples y diversificadas), naturalista (por su asociación a elementos cósmicos y medioambientales), animista (por el culto a los antepasados), chamánico (por la presencia de especialistas que trabajan con los espíritus). Éste se encuentra asociado, además, a una

cosmovisión dualista, que concibe al universo como un espacio de confrontación de fuerzas positivas y negativas. Sus diversos componentes se encuentran hoy desigualmente vigentes en algunas zonas, supervivientes de forma parcial en otras, o bien, latentes en la memoria.

A los primeros cronistas les resultó inexpugnable la comprensión del universo simbólico que aquel sistema encarnaba, al punto que dudan de la existencia de algún culto, como lo hace Bibar en las citas precedentes o, a la inversa, lo distinguen atribuyéndole un carácter satánico. Así, nos dice Mariño de Lovera (1865: 52) que los indios de Chile “antiguamente adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros; los cuales muchas veces daban respuestas de sus cabezas”. Hoy prevalece en el horizonte mapuche el culto a Ngünechen, como deidad superior y creadora del universo, con características homólogas a la concepción teológica cristiana. En las ceremonias williche éste se designa simplemente ‘Chaw Dios’. Hay quienes han afirmado que los mapuche siempre han sido monoteístas, como postula Martín Alonqueo (1985), destacado intelectual nativo. En el extremo opuesto se sitúan las afirmaciones del historiador colonial Carvallo y Goyeneche, quien sostiene (1876:137):

“A ningún númen rinden adoración; ignoran el Supremo Ser, i aquellos vocablos: Butangen, Vilvembre, Vilpepilvo, Moligelu, Aunolu, gran ser, creador de todo, omnipotente, eterno, infinito, que se hallan en su idioma, son combinaciones inventadas por los misioneros para hacerles comprender los atributos divinos, i hacerles entrar por los principios de nuestra relijion”.

Aunque sin pretender ir tan lejos, el trabajo de Bacigalupo (1988) avanza en similar dirección, al constatar que la creencia en Ngünechen se encuentra consignada en las fuentes documentales sólo a partir del siglo XIX. Pensamos, como lo advirtiera Latcham (1924) y lo sostiene esta autora, que su desarrollo es producto del influjo evangelizador. En las palabras de Faron (1997:50): “la supremacía de ngenechen, en el sentido cristiano de la divinidad, es incompatible con gran parte de las creencias mapuche”.

En contraste, en diversos sectores del territorio persiste un sistema de representaciones de lo divino más complejo y plural, que debemos considerar anterior en términos evolutivos. Éste tiene como principal componente una familia divina de cuatro integrantes jerarquizados de acuerdo a principios generacionales (padres/hijos) y de género (masculino/femenino). Sus denominaciones son wenumapu fucha (anciano del cielo), wenumapu kushe (anciana del cielo), wenumapu weche (joven del cielo) y wenumapu üllcha (doncella del cielo). Ellos se asocian figurativamente a los principales cuerpos celestes de quienes, en ocasiones, toman su denominación: chaw antü (padre sol), ñuke kuyen (madre luna), wünyelfe (lucero del alba) y puyen (lucero del atardecer). No en vano el padre Valdivia incluyó en su ‘Doctrina christiana y cathecismo’ breve de indios (Valdivia 1887b: 11) la siguiente pregunta, con su respectiva respuesta doctrinal: “¿Pues el sol, la luna, estrellas, lucero, rayo no son Dios? Nada de eso es Dios más son echuras de Dios, que hizo el cielo y la tierra, y todo lo que ay en ella para bien del hombre”(sic). En la cultura mapuche estos elementos son motivo de ritualización y sirven como símbolos sagrados. Sus imágenes se encuentran

inscritas en los kultrung de las machi e impresas en las banderas que les sirven de emblemas étnicos o enseñas rituales. La pareja superior de divinidades ordena el espacio y tiempo de las rogativas. Los ngillatuwe (lugar de ceremonias) se organizan en dirección al puelmapu, desde donde nace el sol, cuya llegada al amanecer es esperada con oraciones y sacrificios. El desplazamiento del baile ritual reproduce figurativamente el movimiento del astro en el curso horario, que en el hemisferio sur describe un hemiciclo que se inicia en el este y se desplaza rumbo al norte para girar, luego, al suroeste. El período de luna llena marca la oportunidad de las rogativas y se asocia a algunos rituales chamánicos. En tanto, las prácticas mortuorias señalan, igualmente, la existencia de un antiguo culto solar. Las tumbas en los cementerios también se orientan hacia el este y los cuerpos se depositan metafóricamente en canoas para poder seguir a través del curso de los ríos el camino que traza el sol hacia el lafkenmapu, el mar, que es una estación en el viaje hacia el wenumapu. En sus ‘Sermones en la lengua de Chile’, el padre Luis de Valdivia expresa nítidamente su preocupación teológica por este aspecto de la cosmovisión mapuche. En esta serie de textos, concebidos para la evangelización de las almas, insiste en que es uno sólo el creador de todas las cosas de la naturaleza. “No ay muchos dioses ni muqhos señores, vn solo Dios ay”²⁰, proclama (1887c:32). “El Sol no es Dios, sino hechura suya” (op.cit.:48). “El sol no tiene vida, pues lo que no tiene vida, como puede tener hijo, y lo que viue en si, como puede dar vida a otros. Tu lo que no tienes no lo das a otro, pues como el sol q no viue, ni tiene vida, puede dar vida a los hombres enteramente” (op.cit.:72), rezan sus sermones.

²⁰ Transcribimos las citas conservando la ortografía original.

Armando Marileo (1995), ngenpin e investigador de la cultura mapuche, ha planteado que la familia divina, a la que referimos, es la expresión de diversas facetas de un espíritu universal superior que sirve de principio de integración y totalización, al que se reconoce como Ngünechen. Esta lectura, que concilia las ideas de unidad y multiplicidad, no parece consistente con la tendencia a la simbolización múltiple de lo sagrado ni suficiente para absorber los diversos componentes del panteón mapuche. Los resultados de una serie de investigaciones etnográficas (Faron 1997; Grebe, Pacheco y Segura 1972; Gundermann 1981; Dillehay 1990) muestran la existencia de deidades múltiples y diversificadas. Faron las clasifica según su jerarquía en ‘mayores’, ‘menores’ e ‘inferiores’ y ‘étnicas’, ‘regionales’ o ‘de linaje’, según la extensión del culto. Un punto ratificado por Dillehay, quien señala que junto a las formas religiosas panmapuche existe una importante variación regional y local. Entre las figuras sujetas a culto se encuentran ancestros míticos o generalizados y antepasados reales del linaje. Como explica Faron (1997:52): “en el concepto de deidades múltiples puede verse una progresión de hombre a deidad, expresada, por un lado como orden jerárquico de dioses mayores, menores o de menor importancia, y por otro el saber que todo mapuche puede llegar con el tiempo a ser Halcón del Sol”. El wenumapu o tierra del cielo presenta una estructura estratificada, que acoge a varios tipos de entidades numinosas, desde las deidades a los espíritus ancestrales, con las que los mapuche mantienen vínculos rituales.

“Solo invocan al Pillan, y ni saben, si es el demonio, ni quien es: Más como se les aparece a los Hechizeros, y les habla, les da a entender, que es alguno de sus

parientes, o Caciques diffuntos y como tal le hablan, sin hacerle adoración”²¹, afirma el padre Diego de Rosales (1989:155), reputado como uno de los mayores conocedores de los indígenas, durante el siglo XVII. El mismo agrega: “quando invocan al Pillan, ni llaman a Dios ni al diablo: sino a sus caciques diffuntos”. En la documentación de los siglos XVII y XVIII, a esta figura se identifica como la principal invocación o culto indígena. El abate Molina (2000:84) advertirá la derivación del término ‘Pillan’ de la voz ‘püllu’ que significa ‘espíritu’. Latcham, en tanto, destaca el equívoco de tomar a éste por una divinidad y plantea que se trata de una expresión derivada del culto a los ancestros. De acuerdo a este autor, la expresión proviene de una combinación de las palabras ‘püllu’, que es el espíritu desprendido del cuerpo que ya se ha alejado de la tierra, y ‘am’ que es el espíritu aún activo que permanece en ésta. Se trata, por lo tanto, de una voz vinculada al culto a los antepasados, que en la religiosidad mapuche tiene un papel central. En su cosmovisión, las almas de los muertos se desplazan después de la vida terrena al wenumapu, desde donde pueden mantener una relación activa con sus descendientes y sirven de intercesores ante los dioses. Los püllu se comunican con los vivos a través de los sueños y tienen la capacidad de volver a la tierra para velar por los suyos. A ellos se les atribuye un carácter benéfico, que debe ser propiciado a través de las debidas atenciones rituales. En caso de transgresión de los códigos morales o abandono de las prácticas propiciatorias, los ancestros míticos pueden atraer castigos y los espíritus de los antepasados reales caer bajo la influencia de los kalku (brujos) y actuar contra sus parientes, trayendo desgracias o enfermedades. De allí la necesidad de mantener y cuidar el culto a los espíritus ancestrales, a través de un rango de prácticas religiosas desde las

²¹ Transcribimos las citas conservando la ortografía original.

oraciones y ofrendas personales a las grandes ceremonias colectivas (Faron 1997). Se expresa aquí una de las funciones sociales de la religión, como es la de legitimación de los principios que ordenan la estructura social, pues el vínculo que mantienen los miembros de las congregaciones con los ancestros venerados es el mismo que liga a los miembros de las unidades sociales con los longko.

5.1.2.2. CONTINUIDAD DE LOS PATRONES RITUALES Y ESTRUCTURALES

El siguiente apartado reafirma la tesis de la mediación estructural del ngillatun, aportando evidencia para su validación. Partimos destacando la continuidad del ngillatun como patrón ritual, cuyos componentes expresivos se registran en el relato de prácticas ceremoniales en diversos contextos, como la propiciación de acciones bélicas, reacción frente a catástrofes naturales, la realización de juntas de parcialidades, parlamentos de paz y celebración de victorias. Destacamos la función de las rogativas como modo de consagración de acciones que revisten interés social. Retomamos la vinculación entre el rewe, como símbolo sagrado, y las unidades sociopolíticas. Señalamos la asociatividad de éstas en el aillarewe (nueve rewes). Discutimos la etimología del concepto, señalamos su afinidad con el quechua 'ayllu' (comunidad) y argumentamos el carácter prehispánico del aillarewe. Luego, exponemos la complementariedad entre la estructura social segmental y la sociabilidad ritual, enfatizando el papel de ésta como mecanismo de articulación política. Por último, mostramos su rol en el marco de las alianzas militares, referimos a su proyección en el tiempo y presencia simbólica en el espacio de los rituales vigentes en algunas áreas.

De los patrones rituales vigentes, el más importante en términos sociales es el ngillatun, en el que se invoca colectivamente a espíritus y deidades. Se trata de un ritual comunitario de carácter sacrificial que es a la vez rogativa y culto de acción de gracias. El término ngillan, que significa tanto 'pedir' como 'pagar' y comprar, expresa este doble carácter. Este ritual se realiza hasta el presente de un modo periódico, en intervalos temporales que varían de una comunidad a otra, para pedir por los intereses compartidos, pero también de un modo extraordinario para hacer frente a las catástrofes o ante las situaciones sociales que requieren de especial propiciación o son motivo de gratitud. Estos mismos usos sociales se

encuentran descritos por los cronistas para las prácticas que ellos califican como “borracheras”. Mariño de Lovera (1865:350) las sitúa en el marco de los preparativos bélicos: “juntándose ellos dos días ántes a fiestas de embriaguez, y bailes según sus ritos en un cerro mui escabroso para sustentar en él guerra contra los nuestros”. El mismo autor (op.cit.:216) señala que el “banquete y embriaguez” era costumbre “en prevención de las batallas”. En otro pasaje (op.cit.:149) califica a estos comportamientos como “sus ceremonias y ritos” y añade que en ellos “invocan el favor del demonio y echan suertes sobre las elecciones y adivinanza de los sucesos”. Igual denominación reciben en las fuentes las conductas desplegadas ante situaciones totalmente distintas. Así informa Pedro Feyjó que tras el terremoto y maremoto de 1575, los indígenas de Valdivia andaban ocupados en “ciertas borracheras” (en Medina 1957:213). Por su parte, Rosales (1989: 156-157) reitera lo expuesto por Bibar. Según el padre, “las borracheras y fiestas principales” se realizan “en los regues, que son lugares donde se juntan a tratar las cosas de importancia, que son como los lugares del cabildo”. En las proximidades de estos sitios acostumbraban a enterrar a sus caciques e indios principales, de modo que “la parentela va, antes de beber, a derramar en su sepultura cada uno un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halle en la fiesta”.

La identidad de filiación de las prácticas rituales se hace evidente en la continuidad de sus patrones expresivos. Los componentes básicos del ngillatun se encuentran registrados en ceremonias que describen los cronistas. La congregación ritual, la ostentación de los roles de autoridad, el simbolismo vegetal, la realización de invocaciones y sacrificios, el desarrollo de bailes colectivos, la

comensalidad y similares usos sociales del ceremonial, muestran la afinidad textual entre unas y otras. Rosales, por ejemplo, pone en evidencia la relación entre el rewe y los cargos de mando. De acuerdo a este testigo (1989:137), el jefe de los tiempos de paz se denominaba 'gen voygue' (ngen foye) o 'señor del canelo' por ser una rama de este árbol su insignia. A éste le correspondía "juntar a los caciques para las cosas tocantes a ella, y assí quando se a de tratar entre ellos de hazer pazes o de cosas tocantes a la república, como de unas fiestas de una borrachera, de un casamiento, o cosas semejantes, o de la composición de algun pleito...". El vocabulario en lengua indígena del padre Valdivia (1887a) también recoge esta voz, 'gen boye', usada para designar "el Caziq mas principal señor de la canela, q no ay mas de vno e cada Llaúcahuin q ponga arbol entero en sus borracheras" (sic). Esta especie vegetal aparece como un eje en torno al que se desarrollan las acciones performativas:

"ponen un arbol en medio del cerco, y de el pendientes quatro maromas adornadas con lana de diferentes colores: de que estan assidos, para baylar todos los parientes de el que haze la fiesta, que como es el señor de la tierra; haze reseña de toda la gente noble que ay en ella. Y la reseña es que solo ellos bailen, assidos a la sogá de la mano: sin que toque a ella otra persona que no sea de la nobleza. Y sobre el arbol, que siempre es el canelo, para todas las fiestas se pone el hijo del cacique o Toqui general, que hace la fiesta desnudo de medio cuerpo arriba; y muy adornado de llancas, y piedras, el qual cuenta toda la gente noble y les hace un grande razonamiento desde lo alto. Refiriendo las personas principales, que han muerto de su linage en aquellos años pasados, y dando parabien a los presentes de que esten viuos para ornamento de su patria y estirpe" (Rosales 1989 141-142).

Esta rama de canelo la tenían los señores en su 'regue', agrega el propio Rosales (1989:143) y en torno a ésta se mataban ovejas en las ceremonias de paz. El procedimiento descrito es similar al que todavía se emplea en algunas rogativas

williche. Le “sacan el corazon viuo y palpitando, con su sangre untan las ojas de canelo”, dice el cronista. El órgano pasa de mano en mano, para simbolizar la unidad de los participantes. Este procedimiento se repite en las juntas para convocar a la guerra, en los preliminares de las batallas o en la celebración de las victorias, casos en los que la víctima es preferentemente un prisionero. Rosales (op.cit.:126) califica a las ceremonias donde se mataban a los cautivos de ‘notables’ y señala que éstas se efectuaban en “la plaza de armas, que es el Lepun, lugar dedicado a estos actos publicos”. Se trata del mismo nombre que hasta hoy reciben las rogativas o ngillatun williche en las comunas de Lago Ranco y Río Bueno. Los actos sacrificiales que en unas y otras se realizan ponen en evidencia un interés mediador, y el sentido de apelación a un ámbito trascendente con el que la muerte de las víctimas conecta. A través de este sacrificio se consagran las acciones sociales y quienes participan establecen un vínculo especial, que en la cultura mapuche se denomina ‘koncho’ y supone relaciones de lealtad y reciprocidad. En los lepün de las comunidades de Huapi y Rupumeica hasta el día de hoy es posible ver a los miembros de las congregaciones rituales bailando con el corazón de los animales sacrificados y realizando oraciones con ellos en sus manos.

En la zona etnográfica que previamente referimos (Lago Ranco y Río Bueno), los ngillatun son hoy el principal mecanismo de expresión de la identidad cultural. En muchas comunidades constituyen el último marcador étnico a través del que los participantes reivindican su origen mapuche, subsistente a la disolución de los vínculos orgánicos de las agrupaciones. No obstante, en el pasado ancestral eran

mediadores de la estructura social. Así, Febres (1975:621) define la voz ‘rehue’ como “una parcialidad de las nueve que hacen una reducción, que llaman ayllarehue”. Este término se encuentra registrado en la documentación desde finales del siglo XVI (Olaverria 1852). Pensamos como Boccara (1998) y Goicovich (2004) que el origen de estas formaciones sociales es prehispánico. Algunos topónimos mapuche registrados por las fuentes históricas tempranas así lo sugieren. Ya mencionamos el caso del valle de Mariquina cuyo nombre deriva del etnónimo ‘marikünga’ que significa ‘diez linajes’. Éste designaría al conjunto de las parcialidades asociadas en ese espacio. Otro tanto ocurre con ‘Purailla, correspondiente al distrito del Lago Llanquihue, registrado por Mariño de Lovera (1865), y cuya etimología escudriña Rosales (1989: 235).

“Llamase Pura-aylla por ocho parcialidades, que estaban pobladas a la ribera, la dición Pura en language destos indios quiere dezir ocho, y Aylla con la palabra Regue: significa parcialidad, y por abrebiar le quitan la ultima dición, y la llaman Pura-aylla, tomando el nombre de los ocho pueblos, o parcialidades, que la habitaban”.

Revisando la documentación histórica, Latcham (1924) ha identificado quince aillarewe entre el Toltén y Río Bueno, y otros ocho en la zona comprendida entre Río Bueno y Reloncaví, existentes en el siglo XVI. El nombre de éstos coincide con los topónimos asignados a áreas espaciales, donde conviven diversas parcialidades. El número de agrupaciones que las componen raramente concuerda con las nueve. Como apunta Goicovich (2004), estas unidades pueden conformarse de cuatro rewe (melirewe), cinco (quechurewe), siete (reglerewe) y hasta dieciséis o más. De allí que sea interesante tener en cuenta la analogía formal y conceptual del término mapuche ‘ailla’ y el quechua ‘ayllu’ que expresa la

idea de comunidad. El funcionamiento de la institución se adecúa más a esta última noción, que implica un vínculo asociativo, que a la primera, circunscrita a una simple expresión numérica. Esta simbiosis lingüística no resulta inverosímil si se considera la existencia de otras voces originarias del área centroandina que se encuentran asimiladas en el mapudungun. La palabra 'kamarrikun', empleada como sinónimo de ngillatun, proviene del quechua 'camarrico', que designa a la presentación de ofrendas (Lenz s/f). El término 'kamasko', con el que hasta hoy se distingue a los miembros de las congregaciones rituales del lepün williche parece derivar del quechua 'camasc', que refiere al conjunto de las personas que son beneficiadas por un mismo espíritu (Chacama 2003). Es lo que sucede en las rogativas mapuche. En ellas, la oración es dirigida por un maestro de ceremonias denominado ngenpin (dueño de la palabra), quien enuncia el discurso cúlrico en nombre de la congregación. Se trata de una invocación pública a entidades espirituales que velan por los intereses colectivos de la comunidad. La comunión es aquí expresión de la unidad social o al menos de un destino compartido, de quienes piden y/o agradecen sacrificialmente en conjunto.

Tomás Guevara (1916) ha postulado la existencia de una notoria influencia inca sobre la cultura mapuche, expuesta en la similitud de diversos componentes de sus sistemas religiosos. Entre éstos cabe señalar la proximidad de los términos con que se designa a los astros: inti/antü (el sol) y killa/ kiyen (la luna) y su asunción como representaciones de la divinidad. A nuestro entender, más que como un caso de asimilación esto se explica por la convergencia de las matrices cosmovisionarias andinas, atentas a la retórica de la naturaleza, cuyos ciclos

temporales y ecológicos se organizan a partir del solsticio de invierno, calculado siguiendo las evoluciones de la luna. No obstante, las influencias lingüísticas son evidentes en la incorporación al mapudungun de múltiples términos del quechua, como ‘apo’ (superior), empleada en expresión ‘apo ülmen’ o ‘auca’ (guerrero) de la que deriva ‘aucan’, o ‘koncho’ de ‘kocho’, que significa ‘regocijo’ y ‘compañero de diversión’. Ello invita a tener presente la afinidad entre los términos, que aquí nos interesa. Así, por ejemplo, lo hacen notar Cárdenas et al. (1993:294) que reparan en el parecido fonético y conceptual entre el ailla-rewe y el ayllu quechua. La mención del mismo por parte de algunas fuentes enfatiza esta idea. Núñez de Pineda (1863: 95) emplea esta voz en el contexto de los preparativos de una junta de guerra: “y trató con efecto de hacer un parlamento con malicioso fraude, convocando a otros de su devoción y ayllu para que fomentase su determinación y mal intento”. La etimología de la palabra aillarewe, sin embargo, resulta problemática. Ésta tiene una codificación primaria en el mapudungun, pero un uso que escapa a ella. El padre Luis de Valdivia (citado Goicovic 2004) destaca el sentido numérico del mismo:

“Dividieron estos yndios esta tierra para convocar gente en provincias, a las mas provincias dividieron en nueve reguas y alguno o algunos que no alcanzo este numero dividieron en siete y otras en cinco, a la provincia de nueve la llaman ayllaregua porque aylla en su lengua quiere decir nueve, y a la de siete llaman relgueregua porque relgue en su lengua quiere decir siete, y a la provincia de cinco reguas llamanlos quechuereguas porque quechi quiere decir cinco”.

Rosales, por su parte, (1989:352) recoge una versión mítica según la cual la primera vez que los mapuche sacrificaron ritualmente a un español para ver si era humano se reunieron nueve provincias para ‘festejar su desengaño’, con cantos y

bailes, repartiendo su corazón en pedacitos. Según el cronista, “siendo esta la primera junta de nueve provincias y el primer baile, que hicieron con cabeza, y corazón de español vinieron después a hacerze, las provincias y pueblos de nueve reguas, o parcialidades, que llaman Aillaregue”. El argumento, sin embargo, no parece suficiente para explicar el uso del término que refiere a entidades sociales compuestas por más o menos unidades, cuando existen vocablos específicos que las designan. Pensamos que debe existir alguna fundamentación simbólica para ello. La noción quechua de ‘ayllu’ alimenta la hipótesis de una doble codificación. Los meli, quechu y reglerewe pueden ser considerados ayllurewe, en tanto se trata de parcialidades comprometidas en relaciones políticas, sociales y religiosas. Eso es, precisamente, lo que denota el término aillarewe, que retiene el eco de la voz quechua.

La realidad sociopolítica de los aillarewe se encuentra claramente documentada en las fuentes de los siglos XVII y XVIII. Ramírez (1994:72), por ejemplo, señala que el “Butalmapu Huilliche” se inicia en Toltén con 20 parcialidades, con sus respectivos ‘con-regues’:

“Con este aillaregue son once los que componen aquel butalmapu, y dando la vuelta por la costa a los llanos, o siguiendo la curva de sur a este, empiezan por el de la Mariquina, y siguen el de Ganihue, Niebla, Valdivia, Arique, Quinchilca, Río bueno, Cuduco, Daglupulli, que son las capitales, o matrices apostólicas de sus respectivos aillarehues o distritos. En todos ellos incluso Toltén habra sobre 150 parcialidades, o reducciones con sus respectivos Apo-Guilmenes, y caciques, y doce mil almas”.

En 1647, Miguel de Aguirre (1923:92) informa de la concurrencia de caciques de los “ilareguas” Maquehue, Boroa, Toltén, Villarrica, Valdivia y embajadores de los de Osorno, a las paces que siguen a la refundación de la ciudad de Valdivia. No obstante, la formación de estas agrupaciones socioterritoriales parece anterior. La estabilidad que muestran las poblaciones mapuche del siglo XVI señala la existencia de formas de organización social superiores a las parcialidades, que permiten la resolución de conflictos y contribuyen al control y seguridad de amplias zonas territoriales. Los patrones de asentamiento sedentarios, la extensión de la agricultura y la densidad de población son indicios en este sentido. De allí que, como contraparte de la segmentación social, encontremos una no menos notoria sociabilidad ritual. El rewe es un espacio de congregación que expresa y fortalece las relaciones que conforman a las unidades sociales. Señalando este sentido, Febres (1975) define el término ‘rehuetun’ [rewetun] como “hacer una junta de una parcialidad”. Valdivia (1887), en tanto, apunta la voz ‘chapelboge’ para designar a cada uno de los señores que traen una rama de canelo al rewe, de un cacique principal (gen boye) y el término ‘llauchuin’ que permite designar a los segmentos concurrentes. En ellas se deja ver el papel del ritual como mecanismo de articulación sociopolítica, donde expresa y simboliza la unidad corporativa. No obstante, según Bibar (1966), el tamaño de los lebo, que debemos considerar sinónimos de ‘regua’, oscilaba entre los mil quinientos y dos mil integrantes. Un número pequeño como para definir los límites de la vida social en un espacio densamente poblado. La existencia de niveles superiores de asociatividad se hace evidente en las campañas bélicas, por ser una empresa que demanda un esfuerzo mancomunado. Así ocurre en el área de Arauco, donde los mapuche ofrecen

temprana resistencia al invasor. Allí los españoles distinguen las provincias o áreas socioterritoriales como las de Arauco, Purén, Tucapel, Penco (Goicovic 2004). Una forma de asociatividad que en el siglo XVI encontramos presente en el área de Ranco, donde se desarrolla la guerra del malal (León Solís 1993).

Las juntas de guerra descritas en las fuentes del siglo XVII (Rosales 1989, Núñez de Pineda 1863) son una clara expresión del funcionamiento de la articulación ritual. En ellas, el sacrificio y la comunión sacramental son símbolos de la alianza y modos de sellar el compromiso para la acción común. Los convocantes ofrecen ovejas de la tierra (chiliweke) y comparten los corazones de éstas con los representantes de parcialidades asistentes. Los preparativos bélicos se ven rodeados de oraciones, bailes y actos de comensalidad similares a los que se desarrollan en las congregaciones del lebo. En ambas instancias, las acciones religiosas revisten con su aura trascendente los intereses humanos. La agrupación/congregación de las parcialidades, ritualmente mediada, es una práctica que permite conciliar la autonomía con la asociatividad –que supone mecanismos consensuados de regulación de la convivencia– sin los cuales es difícil explicar niveles de estabilidad y desarrollo como los alcanzados por la sociedad mapuche williche prehispánica. La presencia de este mecanismo de articulación entre unidades sociales aparece hasta hoy de modo latente en las rogativas williche de las cuencas del Lago Ranco y Puyehue. Allí se conserva en la memoria el recuerdo del vínculo ritual que unía a comunidades, como las de Litrán y Filuco, y a las de Nolgehue, Maihue y Mantilhue. En el área de Lanco, en cambio, éste se manifiesta como un patrón ritual subsistente. Aquí los lofmapu o

unidades socioterritoriales ancestrales mantienen vínculos rituales vigentes con otras unidades de su entorno (Abello y Barriga 2005). Cada lofmapu recibe en su kamarrikun (como se denomina aquí a la rogativa) a tres comunidades visitantes, que constituyen su wichanmapu (tierras aliadas) y conforman un kiñel mapu (unidad territorial). Los vínculos rituales expresan aquí el entramado de las relaciones sociopolíticas ancestrales, que muestran a la rogativa como un mediador socioestructural, a través del que antiguamente se establecían y redefinían los límites de las unidades sociales y las alianzas entre ellas.

5.1.3. PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD WILLICHE

En esta sección de nuestro trabajo trazamos los procesos históricos de transformación de la sociedad williche que constituyen el trasfondo de las tendencias de cambio ritual. El tema se desarrolla en cuatro subpuntos. En el primero abordamos los cambios suscitados desde el primer contacto y hasta la pérdida de la autonomía política. Los siguientes abordan la situación de subordinación desde una perspectiva social, cultural y política-legislativa.

5.1 3.1. DINÁMICAS SOCIOCULTURALES A PARTIR DE LA SITUACIÓN DE CONTACTO: DESDE EL VASALLAJE A LA ACULTURACIÓN ANTAGÓNICA

Bajo este título abordamos las transformaciones que experimenta la sociedad williche desde el inicio de la conquista hasta la extinción de su soberanía política. El propósito es mostrar la larga data de los procesos de cambio sociocultural que vive esta población. Analizamos los efectos sociopolíticos del establecimiento hispano, especificando las diversas actitudes que asumen las parcialidades. Distinguimos entre los ‘indios de paz’ y los ‘indios de guerra’. Mostramos la asociatividad que se da en torno a las ciudades. Señalamos el carácter aculturador del vasallaje tanto como de la resistencia. Abordamos la tradición bélica mapuche y destacamos la situación de guerra como una fuente de cambio cultural. Destacamos la influencia del caballo, que da lugar a la araucanización de las pampas trasandinas. Referimos a la destrucción de las ciudades del sur como fuente de cautivos. Abordamos los mecanismos institucionalizados de relación con los ‘indios amigos’. Exponemos los diversos matices que asumen las relaciones interétnicas. El último alzamiento mapuche y la firma del Tratado de Las Canoas, que marca la pacificación definitiva de las parcialidades williche, cierran este capítulo.

Desde el momento del primer contacto con las huestes hispanas, el encuentro intercultural es una fragua de cambios que redefine el escenario de la vida social mapuche williche, introduciendo nuevos elementos. Los españoles irrumpen en un espacio socialmente segmentado, cuyos actores responden de manera diversa. Su establecimiento en el Futawillimapu altera el equilibrio de fuerzas, favoreciendo la escisión de la sociedad williche, de acuerdo a las posiciones que asumen las distintas parcialidades frente a ellos. Los procesos que en este primer momento modulan el cambio no son, por lo tanto, uniformes ni lineales y suponen pautas de relación que van desde la cooperación al enfrentamiento bélico. Los españoles distinguen así entre los “indios de paz” o “indios amigos” y los “indios de guerra”. Tras estas actitudes hay cálculos de fuerzas, estrategias políticas y militares, muchas veces cambiantes, intereses económicos, posiciones que se ven alteradas por las vicisitudes de las pasiones humanas y circunstancias mutables. Cualquiera de las alternativas en este juego de poder imponía altos costos. Los “indios de guerra” debían afrontar las consecuencias de enfrentarse a un enemigo técnicamente superior. Su precio era el riesgo de perder la vida, su recompensa la soberanía. Los “indios de paz” y los “indios amigos” estaban obligados a reconocer la potestad de la corona española, a someterse a las prácticas de evangelización y comprometer su trabajo y asistencia bélica a los hispánicos. Su precio era el vasallaje. A cambio recibían la protección contra sus enemigos, el respeto de sus haciendas y participación en las ganancias que la guerra contra los indios alzados les pudiese proveer.

En torno a las ciudades de Valdivia y Osorno se produce tempranamente la incorporación de las poblaciones indígenas al régimen de vida colonial. En este marco se da un variado rango de interacciones, que incluye intercambios comerciales, la evangelización de los naturales, el apoyo militar de los williche a los hispanos, como también la encomienda y el trabajo forzado. Según apunta Rosales (1989: 410), alrededor de la ciudad de Valdivia

“auia seis mill indios, que eran, los que acudian mas continuos a ella; los cuales, se hicieron mui ladinos, y hablaban en lengua española con grande propiedad, vestian a lo español, y acudian los domingos, y fiestas a oir missa a sus parroquias, y a las confesiones, y a procesiones de Semana Santa, y demas fiestas, como christianos muy antiguos” (sic).

De acuerdo a este autor, la influencia hispana se extendía a “los demas distantes y serranos” que acudían a oír catecismo, cantaban las canciones y oraciones que les enseñaban los sacerdotes, “casabanse y dexaban la multiplicidad de mujeres, y vivian como verdaderos christianos” (ibid). El cronista Mariño de Lovera (1865: 139), en tanto, destaca la participación de los williche en el abastecimiento de la urbe: “...lo cual es causa de que esté la ciudad mui bien servida, y proveida, porque en las canoas traen los indios todo lo necesario, como es yerba, leña, y muchos mantenimientos; y no menos deleite en ver entrar tantas canoas”.

Debe destacarse el carácter asimétrico que en este marco asumen las relaciones interétnicas. Tras la fundación de las ciudades, se produce la distribución de mercedes de tierras entre los vecinos y el repartimiento de indios, sin los cuales las primeras no podrían producir. El régimen de encomienda obliga a los indígenas a prestar servicio a favor de los adjudicatarios del repartimiento. Éste se

verifica a través de trabajo en las minas, labores agrícolas y el concurso en tareas domésticas. Los encomenderos estaban obligados a la manutención y evangelización de los indios de servicio, al pago a éstos de un sesmo y debía concurrir a la defensa del territorio. El cronista López de Velasco (citado en Escobar 1992), quien visitara Chile entre 1571 y 1574, afirma que la ciudad de Osorno era la que disponía de más indios de servicio, en número de 18 mil, en tanto en Valdivia llegaban a los 12 mil. Guarda (2001) consigna 88 repartimientos de indios en la ciudad de Valdivia. En muchos casos, ellos eran víctimas de notables abusos, como trabajo excesivo, faltas en la paga, mala alimentación, aplicación de castigos físicos o extracción forzada de sus territorios de origen. En otros, sin embargo, el trato parece haber sido familiar o lo suficientemente humano como para generar lazos de fidelidad. Así, no resulta extraño encontrar testimonios de indios de servicio que protegen o salvan a sus amos, o de comendatarios que dejan testamento a favor de los indios encomendados. A modo de ejemplo, don Diego Nieto de Gaete, uno de los primeros vecinos de Osorno, lega 27 mil pesos de oro a tres mil indios de su encomienda (Sánchez 1948:15). El vasallaje es, sin duda, una importante fuente de aculturación. Muchos indígenas viven en el espacio urbano, algunos —como las indias destinadas al servicio doméstico— aparecen integrados al entorno familiar de los conquistadores, asumen modos y costumbres propios de los españoles, adoptan su religión, toman los nombres y apellidos de sus señores, adquieren los hábitos de los conquistadores. Así lo testimonia el cautivo Núñez de Pineda (1863: 207), quien informa que en las juntas, las cocineras que antaño habían servido en las ciudades le preparaban “pasteles,

empanadas, otros rosquetes y buñuelos, tortillas de huevos con mucha miel de abejas”, a la usanza castellana.

La cara opuesta al vasallaje es la resistencia bélica. La violencia estructural (inter e intra étnica) parece haber sido una experiencia presente en la sociedad mapuche prehispánica. Al respecto, cabe consignar no solamente la resistencia al avance incaico, sino la confrontación entre diversas parcialidades mapuche. Aunque no todos los especialistas concuerden en aceptar que la guerra sea un rasgo propio de la sociedad mapuche (Bengoa 1987), así lo señalan fuentes como Bibar (1966:153): “Esta gente antiguamente tuvieron guerra unos con otros”. Del mismo modo lo sugieren descripciones como la de Rosales (1989:133): “Fuera de las guerras, y batallas, que estos indios de Chile tienen unos con otros, y con los Españoles: tienen entre si unas parcialidades con otras sus guerrillas civiles, i peleas, en que se matan mucho unos a otros, y son estas muy continuas”. Foerster (1991) y Alcamán (1993) se apoyan en Clastres (2001) para postular el carácter estructural de la guerra entre los mapuche. De acuerdo a este último autor, las sociedades sin Estado se encuentran dominadas por unas fuerzas centrífugas que producen la parcelación, escisión y la dispersión del cuerpo social, lo que se expresa en el enfrentamiento entre las partes. Así parece haber ocurrido en la sociedad mapuche williche, cuyas agrupaciones se diferenciaban social y políticamente, y competían por los recursos necesarios para la reproducción social (Alcamán 1993). Los mapuche muestran una cultura bélica, expuesta en su capacidad de organización militar, la exaltación de los valores asociados al guerrero, los complejos rituales bélicos que culminaban en prácticas de sacrificio y

antropofagia de los cautivos. Según Foerster (1991), la guerra es parte integral de su cosmovisión y manifiesta un sentido sacrificial y cúltico. A través de ella se expresa la continuidad del compromiso con las deidades y los antepasados en la defensa de las relaciones de parentesco y de linaje. En las palabras de Foerster (1991:189): “La guerra asume el mismo sentido que el rito, se confunde con él y con las otras dimensiones de la vida para transformarse en ‘hecho social total’, donde nuevamente intervienen los vivos y los muertos, los hombres y la divinidades”.

Con la llegada de los españoles, la guerra se transforma en un elemento especialmente dinamizador de las relaciones sociopolíticas, constituyendo una motivación para la formación de alianzas intraétnicas, pero también en factor de reafirmación de la segmentación interna de la sociedad williche. Así, en una fecha tan temprana como 1554, los caciques de Mariquina acuden en defensa de los españoles de Valdivia y en contra de los williche del Callacalla (Callecalle). Al respecto apunta Rosales (1989: 454):

“Fueron tan finos amigos estos Caciques de la Mariquina, que demas de auer socorrido con mucha comida a la ciudad tomaron las armas contra los Enemigos de los Españoles, y tubieron tan sangrienta guerra con todos los comarcanos, que auyentaron a muchos de sus tierras, dandoselas como iban ganando a los Españoles, y quitando la vida a cuantos se les oponian, tanto que estaban las campañas llenas de cuerpos muertos...”.

La posición de las diversas agrupaciones en el conflicto se define de acuerdo a las circunstancias políticas, las correlaciones de fuerzas, el pago de favores y ofensas. Esto mismo, muchas veces, hace inestable el sistema de alianzas. Así, alrededor de 1570, vemos a Martín Ruíz de Gamboa movilizand 4 mil conas

(guerreros) williche para combatir contra los mapuche, araucanos y tucapelinos, “satisfecho de la fidelidad que ellos guardaban como gente nacida y criada entre cristianos” (Mariño de Lovera 1865: 340). Apenas terminada esta movilización, las mismas parcialidades emplean la experiencia militar acumulada para alzarse contra sus recientes aliados. Entre 1575 y 1585 se desarrolla un prolongado período de hostilidades que aúna a las parcialidades puelche y williche contra los españoles (León Solís 1993), en un proceso que diluye las fronteras sociales entre estas dos identidades regionales, en otras ocasiones opuestas. Los españoles enfrentan los intentos de insurrección con la asistencia militar de las parcialidades amigas, arrastrando a las diversas fracciones williche a una guerra fratricida, marcada por la ejecución de prisioneros, la destrucción de asentamientos y sementeras, la reubicación territorial de las parcialidades y el hostigamiento a los grupos neutrales, que se ven obligados a tomar partido por alguno de los bandos. Como señala Foerster (sin fecha), el establecimiento hispano en el área del Futawillimapu redefine el equilibrio de las relaciones de poder entre las distintas parcialidades williche y entre las williche y mapuche. Desde entonces, “la violencia interétnica se confunde y se hace inseparable de la violencia intraétnica” (ibid 18).

Ya sea a través de las prácticas de colaboración o por medio de la interacción antagónica, la guerra constituye una instancia aculturadora. La convivencia de intereses entre españoles e “indios amigos” produce una lenta, pero inequívoca transformación de los hábitos culturales. No obstante, Rosales informa que, hasta mediados del siglo XVII, las costumbres de los indios amigos permanecen relativamente inalteradas. La poligamia es una institución persistente, los

prisioneros de guerra eran sacrificados con el mismo ritual entre los amigos que entre los alzados. Aunque los primeros fuesen bautizados, estaban lejos de ser cristianos. Durante esta época, la aculturación antagónica (Foerster 1991) es, tal vez, una fuente más importante de transformaciones. Los imperativos militares estimulan el desarrollo de grandes alianzas, establecen mecanismos de coordinación, elección de autoridades y toma de decisiones, que modifican la estructura social tradicional. Por otra parte, la dinámica de la guerra impulsa a los mapuche williche a incorporar recursos técnicos, medios de producción y tácticas militares de los hispanos para mejorar sus posibilidades de resistencia. En este caso, la apropiación de recursos culturales fortalece la reproducción autónoma de la sociedad mapuche. Así, los konas williche que asaltan la fortaleza hispana de Mague en 1579 traen “mui buenas cotas de malla y otras armas de las que usan los españoles” (Mariño de Lovera 1865: 383).

El período fundacional de la colonización del Futawillimapu se cierra en el más absoluto fracaso para los intereses hispanos, al terminar el siglo XVI. El triunfo mapuche en la batalla de Curalaba, en el año 1598, con la muerte en combate del gobernador de Chile, Oñez de Loyola, abrió el camino de una insurrección de las agrupaciones mapuche y mapuche-williche. Valdivia fue destruida en 1599 y no se refundaría hasta 1645. Osorno fue igualmente reducida a escombros el año 1600 y debió ser abandonada en 1604. Permanecería así hasta 1793 (por 188 años). Un poco más al norte, Villarrica fue devastada y no sería reocupada hasta 1883 (283 años más tarde). Imperial, Infantes de Angol y Santa Cruz también fueron asoladas. Según el cronista González de Nájera, más de tres mil españoles

perdieron la vida en el alzamiento y una enorme cantidad de recursos materiales quedaron en manos indígenas. A modo de ilustración, Rosales (1989:815) cuenta que en 1606 se presentan en el fuerte de Boroa:

“tres mil infantes escogidos y seiscientos a caballo, marcharon con grande lustre de armas de azero, penachos, bandas, y vestidos de gala, de muchas que avian saqueado en las ciudades de Imperial, Valdivia y la Villarrica. Y mucho iban vestidos con sobrepellizes, abitos de clerigo y vestiduras sacerdotales, para engañar a los Españoles, y entendiesen que no eran Indios, o por mofar de ellos, y hacer gala de los despoxos”.

La incorporación del caballo es probablemente uno de los elementos que mayor impacto tiene en la vida williche. Éste constituye una importante arma de combate, se transforma en el principal medio de transporte, se vuelve un alimento altamente apreciado, que simboliza la riqueza y el poder, y se incorpora a las prácticas rituales. En los machitun (ritual chamánico), en los eluwün (funerales) y nguillatun, los jinetes realizan el awun, consistente en girar en torno al espacio ritual para ahuyentar a los malos espíritus. Según el citado González de Nájera (1889), tras el alzamiento de 1598 los mapuche aventajan a los españoles en caballería. Durante el breve establecimiento de los holandeses en la ciudad de Valdivia, en 1643, estos consignan la extensión en el uso del caballo y la habilidad de los jinetes nativos (Anónimo: 1923 [1647]). La utilización del caballar permite la expansión de los williche hacia tierras transcordilleranas. Éstos conocían y empleaban los pasos de montaña y habían ocupado la vertiente oriental de la cordillera como un espacio de retaguardia durante la guerra de los puelche y williche contra los hispanos (1575-1585). Con la participación del caballo, este espacio ahora se abre para su ocupación. Los williche participan de un modo significativo en lo que se ha denominado la araucanización de las pampas. Los integrantes de una expedición

española que en 1621 buscaba la Ciudad de los Césares, informan de la presencia en Neuquén de indígenas provenientes de las inmediaciones de Imperial, Villarrica y Osorno. Se trataba de “indios ricos de ganado, caballos, yeguas y ovejas de Castilla y de las de la tierra” (citado en Villalobos 1989a:61). Dichos indios iban

“bien vestidos y con muy buenos caballos y armas y algunos coseletes de ante...con pasamanos de oro de los que han quitado a los españoles y muchos cueros de toros adobados, petos y espaldares y celadas y diferentes maneras de armas, cotas de malla, lanzas y adargas, flechas y espadas ansastadas” (op cit:60)

Durante el siglo XVIII se hace constante la presencia williche en las pampas trasandinas (León Solís 1990), donde se dedican a la búsqueda del ganado cimarrón o a las expediciones furtivas (malocas) contra las haciendas ganaderas, para el posterior comercio de vacunos (conchabo). Así, la ciudad de Valdivia era abastecida por vacunos provenientes de los llanos de Osorno (Guarda 1973). La masiva incorporación de cabezas de ganado permitió la transformación del modo de producción, al menos en algunas parcialidades, de agricultor-recolector a uno ganadero-mercantil.

Las transformaciones culturales crecen al fragor del contacto humano. Según Carvallo i Goyeneche (1875:230), sólo en la caída de Valdivia los indígenas “cautivaron cuatrocientas mujeres españolas, cuarenta i dos niños, i pocos varones, que libertó la fidelidad de algunos criados”. Muchas de estas damas españolas se convertirían en mujeres al servicio de los longko o señores principales, resultando como progenie lo que Jerónimo de Quiroga (citado en Zapater 1982:90) denomina “los mestizos al revés”, hijos de padres indígenas y madres europeas. Algunos de estos mestizos heredarían el cargo de longko. Es

el caso de Antonio Chicaguala, “hijo de un gran Cacique de Maquegua que tubo por muger a doña Aldonsa de Aguilera y Castro, una señora captiua, mui principal, de quien tubo este hijo, y otro llamado Don Pedro”²² (Rosales 1989: 1122). Martín de las Cuevas y Palán (o Palamún) es hijo de don Rodrigo de las Cuevas, capturado de niño en Valdivia, y de una de las hijas del cacique de Toltén. De esta unión nace, don Martín quien heredará el cargo de cacique y se transformará en aliado constante de los españoles, tras la refundación de Valdivia, al punto de obtener el grado y sueldo de Benemérito y el título de Maestre de Campo, por sus servicios a la corona (Guarda 1968). El contacto va produciendo el traspaso de las formas de vida y el amoldamiento cultural en ambos sentidos. Así, el capitán Francisco de Almendras, también capturado en Valdivia, desempeña el oficio de herrero entre los indios, ganando “mucho con el officio, que entre ellos es el mas honroso” y adquiriendo “muchas mugeres” (Rosales 1989: 1139). Liberado en las paces de Quilín, sale “con mucha de su familia, y hixos, dexando otros, que ya estaban casados, y emparentados, que no le quisieron seguir” (ibid). Otro tanto sucede con el desertor del ejército español, Gaspar Álvarez, quien se ocupa como sombrerero entre los indígenas, oficio con el cual adquiere importante hacienda y cantidad de mujeres. Según Rosales (1989: 1130): “los Indios le respetaban mucho, y tenía con ellos grande autoridad, principalmente por saber leer y escribir”. Por su medio “escribían los caciques y trataban los rescates y cosas de importancia”.

Por otra parte, la relación con los indios amigos tiende a institucionalizarse. Es el caso de los llamados indios “reyunos”, que sirven de auxiliares en el fuerte de

²² Se conserva la ortografía original.

Calbuco, liberados del pago de tributos y el trabajo de encomienda. Se trata de parcialidades de indios amigos huidas junto a los españoles cuando se produjo el despoblamiento de Osorno (1604), para evitar el castigo de los indios de guerra. Se establecieron en la isla de Calbuco, donde se hizo un fuerte español que constituyó la base de las expediciones punitivas contra los indios rebeldes del Futawillimapu. Los indios amigos de Calbuco se desempeñaron en ellas como contingente militar, siendo reconocidos como vasallos libres de la corona (Soto 2001). Semejante es el caso de los indios de Mariquina y de Toltén. Tras el restablecimiento de la ciudad de Valdivia, en 1645, luego de una fallida expedición colonizadora holandesa, Juan Manqueante, cacique de Mariquina estableció una duradera alianza con los españoles. Se hizo bautizar como cristiano y colaboró militarmente con los españoles en su lucha contra las agrupaciones williche de los llanos de Río Bueno y Osorno. La tradición mapuche lo ha convertido en mito. Afirman que se encuentra petrificado en la zona costera de Toltén. No por traidor, sino por haber abandonado a sus dioses. El ya mencionado Martín de las Cuevas y Palán y sus descendientes reciben el título de caciques gobernadores de Toltén por parte de la administración colonial, simbolizado en la entrega de un bastón de mando con empuñadura de plata, que hasta el día de hoy se emplea en el Futawillimapu a modo de símbolo del cacicado como autoridad tradicional. Cabe destacar que el término cacique es una voz arauak (indios caribe), que designa la jefatura política de este grupo indígena. Su uso generalizado por parte de los españoles se extiende por América Latina, incorporándose al léxico de algunos grupos étnicos. Así, actualmente, la Junta General de Caciques del Futawillimapu es la máxima organización política williche en la zona de Osorno.

A partir del siglo XVII, la administración colonial desarrolla la política de parlamentos. Ante la constatación de la imposibilidad de vencer militarmente a los mapuche, se intenta pactar las condiciones de paz con las diversas agrupaciones. En 1641, algunas parcialidades williche de Valdivia y Osorno concurren hasta Imperial para parlamentar con el Marqués de Baides. En 1647, durante el gobierno de Martín de Mujica, se realizan una serie de parlamentos para conseguir la paz de las parcialidades williche y garantizar la seguridad de la recién fundada ciudad de Valdivia. Esta plaza se convertirá en la plataforma para la colonización y evangelización del Futawillimapu. En 1645, los jesuitas establecen la misión de Bajo Toltén. En tanto, lo mismo sucede hacia 1648 en el Fuerte Cruces, ubicado en las proximidades de Mariquina (Valdés 1991). Entre los naturales bautizados por los misioneros se encuentra el propio Juan Manqueante, quien reclamaba que sus antepasados ya eran cristianos y aliados de los españoles. El mismo es enterrado en la parroquia misional, como buen cristiano. Otro tanto ocurrió con el cacique Martín de las Cuevas Palanamun, quien al decir de Olivares (1874: 360) “dejó las mujeres y se casó con una, según el rito de nuestra santa madre iglesia. Confesaba varias veces al año, todos los días venía a oír misa, i procuraba que todos los indios, los que eran cristianos, la oyesen los domingos y viniesen a la doctrina”. Estos ejemplos muestran la antigua data de los procesos de transformación religiosa, originados en el primer período de evangelización. No obstante, no será hasta la segunda mitad del siglo XVIII, bajo el influjo de los franciscanos, que la acción misional se extienda por el Futawillimapu. En 1777 se

establece la misión de Quinchilca, en 1778 la de Río Bueno, en 1787 son fundadas las de Daglipulli y Cudico.

Durante los siglos XVII y XVIII la guerra continúa siendo una amenaza constante, pero se presenta de un modo intermitente. Como destaca Villalobos (1989b), hay largos períodos marcados por la calma relativa o donde las acciones bélicas se encuentran circunscritas a ciertas zonas o episodios. Los momentos más álgidos corresponden a los alzamientos generales de 1655 y 1723. Aunque los enfrentamientos, malocas y expediciones punitivas se suceden en el tiempo, las relaciones interétnicas en el área presentan una amplia gama de matices que incluye el intercambio económico, la negociación, la alianza, el mestizaje, la asimilación, la servidumbre y la evangelización. En este espacio conviven diversos tipos humanos: los indios de servicio, los amigos, los conchabadores, los españoles huidos, los cautivos, los misioneros y los capitanes de amigos. En los colegios de Valdivia algunos hijos de caciques reciben educación e instrucción religiosa. Muchos más son los indígenas que prestan labores de servicio en la ciudad. Entre las agrupaciones aliadas se establecen oficiales del ejército, denominados capitanes de amigos, encargados de velar por los intereses coloniales, y circulan los misioneros, difundiendo las representaciones y formas rituales cristianas. En las parcialidades de guerra se refugian españoles renegados o reos fugados de la plaza prisión de Valdivia. Al lado de los indígenas permanecen muchos de los cautivos y sus hijos mestizos. Se dan casos como el de descendientes de lonkos que se transforman en clérigos y el de clérigos apóstatas que se pasan al bando de los alzados. Es el caso de Joan Barba, “clérigo de misa”,

quien abandona los hábitos y se une a las parcialidades de guerra “predicando a los indios contra nuestra fe” (González de Najera 1889: 69). Rosales ubica al mismo en la destrucción de la ciudad de Osorno, acaecida el año de 1600, empeñado en el desvalijamiento de la iglesia mayor. La suma de estos contactos prolongados en el tiempo tiene un efecto aculturizador sobre la sociedad williche, no sólo por la difusión de los elementos de la cultura material hispana, sino por la progresiva modificación del sistema de representaciones mapuche.

En septiembre de 1792 se produce el último alzamiento de las armas williche, protagonizado por agrupaciones zonales de Río Bueno. Éste se traduce en la destrucción de la misión asentada en esta localidad, el asesinato de los misioneros y de varios españoles establecidos en el área. Como respuesta, desde la plaza de Valdivia se organiza una expedición punitiva al mando de Tomás de Figueroa, quien disuelve a los alzados y aplica castigos ejemplares. Como muestra Alcamán (1993, 1997), esta derrota definitiva de los williche es más producto del agotamiento de la sociedad indígena sumida en guerras intestinas, que mérito de las armas españolas. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la sociedad mapuche williche del Futawillimapu se encuentra cruzada por un estado permanente de guerras entre sus distintas agrupaciones zonales, cuyo corolario es la pérdida de las posibilidades de reproducción autónoma. Así, ante el avance de las tropas españolas, los alzados de Río Bueno emprenden la huida, mientras las parcialidades de los llanos colaboran en la persecución. Esta coyuntura permite la reocupación hispana de Osorno y la firma del tratado de paz de Las Canoas, el 8 de septiembre de 1793, que supone la pacificación definitiva de las parcialidades

williche. Este pacto presenta una naturaleza ambivalente, que hasta nuestros días de hoy alimenta diversas interpretaciones. De una parte reconoce los derechos territoriales indígenas y valida a sus autoridades tradicionales, de otra, consagra la pérdida de su soberanía. De allí que él sea objeto de múltiples lecturas. Si bien, hasta el presente, las organizaciones williche lo citan como fuente de reconocimiento de los territorios ancestrales y legitimación de su organización sociopolítica, otros sectores lo denuncian como un acto de subordinación. La siguiente es el acta que registra los acuerdos tomados en esta oportunidad (Sánchez 1948, Peralta 1993), que reproducimos con algunas breves omisiones, en favor de la concisión:

“Junta General de esta provincia de el Butahuillimapu o Llanos, jurisdicción de Valdivia, celebrada el 8 de septiembre de este año de mil setecientos noventa y tres a las orillas del río de las Canoas en el valle de las inmediaciones a la arruinada ciudad de Osorno, reducción de Rahue, con la asistencia de todos los caciques de la provincia (excepto el del cantón de Río Bueno, Queypul, que se halla ausente) es a saber, Catrihuala, Iñil y Canihu, caciques de Rahue, y con ellos los guilmenes, o cabezas de sus parcialidades, Calfunguir, cacique de Dallipulli; Ancaquir, cacique de Cudico; Colín cacique de Quilacahuín; Naquinqur y Pichi-Huaquipá, comisionados de Pailapán, cacique de Juncos. Estando acompañados cada uno de estos caciques de las principales cabezas de sus respectivas comunidades...

Reconvenidos los indios de la superioridad de las armas del Rey nuestro señor (que Dios guarde) en la guerra próxima pasada y de que con ellas en la mano se habían apoderado los españoles de la arruinada ciudad de Osorno, y de su territorio, antes que el muy Ilustre señor Capitán General de él, por el efecto de su piedad generosa, les concediese el perdón, que así era preciso admitiesen el destacamento que de orden superior se ponía en este destino, y se estableciese en él los españoles, pero que para este fin necesitaban correspondiente extensión de terreno, dijeron:

1°. Que desde luego llevaban muy a bien que los españoles se cimentasen en las tierras de sus antepasados.

2°. Que tomasen los españoles todas las tierras que hay entre los ríos de las Canoas y las Damas desde las juntas de éstos en cuya inmediación están las ruinas de Osorno, hasta la cordillera, para lo que cedían desde ahora y para siempre a favor del Rey nuestro señor cualquier acción o derecho que ellos o sus ancestros podían tener a dichos terrenos sin que para esto sea necesario otros documentos.

3°. Que estarán prontos a las órdenes del Comandante de este destacamento y siempre serán amigos constantes de los españoles y los socorrerán en cuanto pudieren.

4°. Que si algún indio insultase a los españoles le entregarán para su justo castigo, como también avisarán al Comandante si algún español les hace algún agravio para que aplique la pena correspondiente.

5°. Que darán paso franco, y auxiliarán con embarcaciones, cabalgaduras y guías a los correos del Rey; como también a los españoles que trafiquen por sus tierras sin causarles demoras ni perjuicios.

Reconvenidos de que antes de la pasada guerra habían pedido padres misioneros a quienes habían cedido tierras para su misión y preguntando si los admitían de nuevo y en qué términos, dijeron:

1°. Que con todo gusto admitían a los padres misioneros.

2° Que para su misión les darían tierras independientes de las asignadas para los españoles, queriendo que estuviesen entre ellos los misioneros en paraje competente.

3° Que no darían sentimiento alguno a los padres, obedecerían sus disposiciones y los respetarían como corresponde.

4° Que aunque la extensión debía ser la dependencia de los tres caciques Catrihuala, Iñil y Canihu, que está entre el río Pilmayquen y Maipué, no permite la distancia que los padres cimentados a las orillas del río las Canoas puedan asistir a todos los indios que comprende dicha reducción de Rahue, por lo que si todos estos indios han de estar debajo de misión, se hace preciso el establecimiento de otra en las inmediaciones del río Pilmayquén a que acceden estos caciques siempre que el Rey lo juzgue oportuno.

5° Que todos indistintamente entregarán sus hijos menores para el bautismo y en tiempo oportuno para la instrucción cristiana

6° Que todos los solteros se casarán en adelante por la Iglesia y cumplirán las obligaciones cristianas.

Convenidos los caciques guilmenes de esta reducción de Rahue (...) para perpetuar el establecimiento de españoles en estas tierras y mantener con ellos una constante paz se hizo la ceremonia de enterrar en el mismo campo de la Junta un fusil, una lanza y una macana, acción con la que perpetúan la amistad y poniendo sobre estas armas los bastones del Rey, la bandera y el laurel de la paz, se abrazaron todos y dieron la mano a los padres misioneros y demás personas nombradas arriba. Después de practicadas estas diligencias Calfungir, cacique de Dallipulli, tomando en la mano el bastón de su majestad, como primer cacique de la plaza de Valdivia, habló sobre la firmeza de mantener los tratados de estas paces establecidas con los españoles y demás puntos

establecidos en la Junta y pasando más adelante habló sobre la recíproca amistad entre todos los caciques concurrentes que hasta entonces se habían mirado como enemigos irreconciliables y se estableció entre ellos la paz mutua. Del que resultaron cinco artículos:

1° Que si algún indio cometiese exceso, ninguno se opondría a su justo castigo.

2° Que no se maloquearán ni robarán unos a otros.

3° Que si algún cacique o mocetón intentase perturbar la paz lo entregarán a los españoles para que lo castiguen.

4° Que en llegando Queypul se le obligue a mantener estos mismos tratados, y que si no lo hace lo perseguirán como enemigo común siendo este el objetivo principal de la concurrencia de los caciques a la Junta pues miran a Queypul como la causa de todos los males que han padecido en la próxima guerra.

5° Que siempre que el señor Gobernador de Valdivia los llame, armados estarán pronto a servirles personalmente con armas y caballos contra cualquier enemigo de los españoles, con esto se cerró la junta con mucho regocijo”

5.1.3.2 LA TRANSFORMACIÓN ESTRUCTURAL DEL FUTAWILLIMAPU: DESDE LA SUJECCIÓN AL ORDEN INSTITUCIONAL A LA INTEGRACIÓN EN LA FUERZA DE TRABAJO.

Este punto aborda el proceso de transformación político-económico que afecta a la sociedad williche a partir del Tratado de Las Canoas, que marca su incorporación a la sociedad nacional. Exponemos el progresivo proceso de constitución de la propiedad de la tierra en lo que fuese el territorio indígena. Referimos a la entrega de Títulos de Comisario como modo de reconocimiento de la propiedad ancestral williche y su posterior división a través de Títulos de Juez y Títulos de Alcalde. Enumeramos los mecanismos de su despojo. Informamos de las primeras transacciones en el área de nuestra investigación. Vemos el desarrollo de la política colonizadora que establece población alemana inmigrante en el área. Señalamos su efecto modernizador y dinamizador del mercado de la tierra. Apuntamos los mecanismos engañosos por los que procede el cambio en la propiedad. Analizamos la política de radicación de indígenas. Vemos su incorporación al mercado del trabajo. Referimos al desarrollo agroindustrial y del latifundio en el área y consignamos su impacto en la transformación sociocultural.

La firma del Tratado de Las Canoas marca el establecimiento definitivo de un nuevo orden institucional en el Futawillimapu: regido de acuerdo a leyes, controlado a interés por la jurisprudencia, reducido a escritura pública. Si bien el tratado reconoce la propiedad williche sobre las tierras, extingue la soberanía

indígena, imponiendo un régimen político y jurídico que en lo sucesivo las regulará. Uno de sus efectos inmediatos es la multiplicación de los títulos de dominio hispano-criollo. Aunque las primeras propiedades rurales en el área son anteriores a su firma, gracias a él se consolida la ocupación del territorio williche, que procede progresivamente a través de la compraventa de las tierras. Bajo el régimen colonial, ésta se halla sometida a una serie de regulaciones. El procedimiento exige la autorización del gobernador, la comparecencia en el sitio del Comisario de Naciones²³ y los caciques del lugar. Éstos debían verificar los derechos de propiedad de los vendedores, constatar el acuerdo y satisfacción de las partes respecto a las condiciones del negocio, establecer la definición de los deslindes y servir de testigos en la toma de posesión del terreno, que había de ser inscrito en notaría. Ello no fue impedimento para la expansión de la propiedad criolla en la zona de los llanos, durante los años inmediatamente posteriores al tratado. En los 'Índices de los protocolos notariales de Valdivia' (1929) hemos identificado once escrituras de compraventa entre los años 1795-1807, en las que aparecen como beneficiarios varios oficiales de ejército. Entre éstos, el capitán de infantería Javier Carrasco, quien en 1795 adquiere un potrero a orillas del Río Bueno a Felipe Guenchumilla (Vergara y Mascareño 1996) y en 1796 se hace propietario de la Estancia Treguaco por compra al mismo Guenchumilla y los naturales Lefpu y Guanchulef (Foerster 1996); el sargento primero de infantería Baleriano Barril quien en 1795 transa tierras al cacique Colin en Quilacahuín; el teniente de Infantería Julian Pinuer quien en 1800 obtiene del 'indio' Llanca un paraje en Chanchacon, contiguo a Pilmaiquén, y en 1802 compra tierras en el sector de

²³ Funcionario público encargado de mantener las relaciones con las agrupaciones indígenas y vigilar su comportamiento.

Chanchán al cacique Bernardo Calfuguir y otros. Por último, en 1807 vemos al teniente de infantería Teodoro Negrón pidiendo el reconocimiento de la propiedad de las tierras pagadas a los guilmenes Rantul y Antiguir en Champulli, Carimallín. Este sector se encuentra en las inmediaciones de la localidad de Maihue, incorporada en nuestro estudio de casos. Ello muestra una temprana presencia hispano-criolla en el área. Las prevenciones del teniente Negrón ilustran las exigencias y formalidades para el reconocimiento de la propiedad. Tras haber realizado la mayor parte de las pagas correspondientes, éste solicita a través de un escrito notarial la presencia del capitán de aquel partido, para que le dé posesión del terreno y la definición de los linderos: “todo con la mayor exactitud y prolijidad (prolijidad) para evitar las continuas quejas que sobre este particular ocurren en este gobierno, poniendo a continuación la obligación de todo y devolviendo el expediente original a este gobierno” (Vergara y Mascareño 1996: 26).

El número de transacciones registradas en el ‘Índice de protocolos notariales de Osorno’ en el mismo período asciende sólo a siete. No obstante, la constitución de la propiedad en el área tiene un desarrollo mucho mayor. Los informes del gobernador Juan Mackenna consignan la posesión por parte de los pobladores de la ciudad de 21.829 cuadradas el año 1800, en tanto a diciembre de 1801, éstas llegaban a las 45.285 cuadradas (Donoso y Velasco 1970). La propia autoridad muestra preocupación sobre el tema. Al respecto señala que “los españoles se han dedicado con porfía a comprar potreros en esta jurisdicción” y advierte que en “las reducciones de los caciques Caniu y Colin no quedan ya en poder de los indios

más que las tierras necesarias para su precisa subsistencia” (en Bascuñan 1982:278). La autoridad debe restringir estas transacciones en las que el alcohol se emplea como uno de los instrumentos de pago, “en vista del manejo de los Caciques e indios principales que para satisfacer su dominante pasión por la bebida privarían de tierra a todos los indios de baja esfera” (ibid). Su interés no apuntaba tanto a proteger los derechos de los naturales como a prevenir los posibles disturbios y sublevaciones “al verse los indios desposesionados de sus tierras”. El mismo gobernador recomienda a los pobladores de Osorno desplazar su interés “al sur del río Las Canoas, donde quedan todavía para comprar muchos excelentes potreros y que no hacen la menor falta a los indios”. Al momento de despedirse de su cargo, uno de los vecinos le agradece el haber reconocido todo el territorio bajo su jurisdicción “en requerimiento de tierras para la colonia” (Papeles de Mackenna 1916).

Tras la incorporación a la república de la provincia de Valdivia, se desarrolla un primer proceso de reconocimiento formal de las propiedades indígenas a través de la entrega de ‘Títulos de Comisario’. Según Molina y Correa (1998), desde 1824 hasta 1832 se entregaron una treintena de títulos de posesión, principalmente en la zona de San Juan de la Costa, de modo secundario en Pilmaiquén y Lago Ranco. Estas propiedades corresponden a áreas jurisdiccionales de caciques y ‘guilmenes’. A partir de 1830, ellas se irán deslindando mediante ‘Títulos de Juez’ y ‘Títulos de Alcalde’, que definen la posesión de una o varias familias, en el espacio de los Títulos de Comisario, o reparten los derechos de sucesión en predios de

ocupación ancestral. La certificación de la propiedad de la tierra es una muestra del poder institucionalizador por el orden establecido. Por esta vía se otorga un instrumento jurídico que asegura la pertenencia de los terrenos, pero que a la vez da garantías para su enajenación. En el período republicano, la extensión de títulos va de la mano de una desregulación del proceso de compraventa, que deja en situación de desprotección los derechos ancestrales de los indígenas. En 1828, el intendente de Valdivia, Ramón Picarte, acusa que los naturales bajo su jurisdicción “no cesan de venir a mí con sus demandas, por más que los impongo de lo que deben hacer, y de la necesidad de que observen los trámites que previenen las leyes de la República” (En Donoso y Velasco 1970:39). Al respecto señala:

“esta provincia tiene la desgracia de que la mayor parte de los individuos que se nombran para el desempeño del Reglamento de Justicia, son hombres de muy pocos principios, y porque son muy escasos los de esta clase y principalmente en el interior, quienes por lo general, resuelven sin meditar esta u otra relación, a pesar que el infraescrito no cesa de impelerlos a su deber, y de amonestarlos al efecto; ya sea porque el Juez del Derecho no les admite su representación en papel blanco como lo han hecho siempre” (Op.cit.38-39).

Sus dichos son ratificados en 1834 por el intendente José de la Cavareda, quien declara en oficio público:

“Lo primero que se me presentó fue una inmensa cantidad de indios que reclamaban justicia contra los españoles y contra los mismos de su raza. Por la mala inteligencia quizá del reglamento de justicia se hallan los naturales sometidos a las autoridades locales de cada departamento, y viendo que eran juguete de ellas, que jamás se procedía con arreglo a las leyes ni aún al sentido común, y que litis eran solamente dirigidos a apoderarse de sus terrenos (...) hice cesar provisoriamente su jurisdicción sobre ellos” (1835a, 230:3).

. En el diagnóstico del intendente Cavareda, el régimen de propiedad se encontraba en absoluto desorden. La mayor parte de las posesiones eran de hecho y no de derecho. Al punto que según la autoridad “ningún propietario tiene títulos de sus tierras, los archivos que pudieran conservarlos han desaparecido y los pocos que se encuentran encierran nulidades imposibles de remediar” (ibid). El desconocimiento del sistema jurídico administrativo hacía a los indígenas particularmente vulnerables al abuso y el engaño. “La venta de los terrenos de indios se hace por lo común cuando por la embriaguez han perdido el uso de su razón y la ebriedad se perpetúa entre ellos porque el licor es la moneda con que se paga” (1835a:231:3). En el espacio abundan individuos inescrupulosos que se ofrecen como sus defensores y promueven pleitos con el objeto de apoderarse de sus haciendas y bienes “para lo que les hacen escritos y peticiones llenos de ineptias, sarcasmos e insultos contra las autoridades, ocultando sus nombres bajo el del solicitante que no entiende una palabra de lo que pide ni dice” (Cavareda 1835a, 230:3).

Pese a que la autoridad trata de contener este problema, la situación de denegación de justicia se mantiene en el tiempo. La memoria del Intendente Salvador Sanfuentes del año 1846 vuelve al punto:

“Los indios son los más que se quejan de las tiranías que cometen con ellos los jueces. Hubo un tiempo en que el Comisario era el único que definía sus pleitos i daba las posesiones de sus terrenos. Semejantes atribuciones han pasado en el día a los jueces ordinarios i deben ser mui grandes perjuicios que de aquí se han seguido a los naturales, porque en toda la provincia he oído clamar por que se les restituya su antiguo juez. Sabido es que estos infelices son a menudo desatendidos en sus querellas por algunos funcionarios de poca ilustración, como también otros han tenido la costumbre de darles repetidas posesiones de un mismo terreno por percibir los correspondientes derechos, de lo que han resultado confusiones que han sido un semillero de pleitos. La

dificultad con la que el mayor numero de indios se espresa en castellano es otro inconveniente que les precisa hacer gastos en tinterillos que los despojan, miéntras el Comisario entiende su idioma i está instruido de los derechos de familia de casi todos ellos. Tales razones me introdujeron a proponerles que elijiesen como juez compromisario en todas sus cuestiones, a fin de evitar de este modo, por voluntad de las partes, la jurisdicción ordinaria”.

La influencia de este orden institucional en la zona donde se circunscribe nuestro estudio de casos, se hace evidente en las primeras décadas del siglo XIX. En el área de Tringlo, las primeras transacciones documentadas que encontramos datan de 1824 y corresponden a la venta de las hermanas Juana y María Chumil a sus sobrinos Juan Hueque, José Ancacura y Juan Bautista Carreño²⁴. En el sector de Chamul, colindante con el anterior, en 1838 se verifica una entrega de posesión a María Ulloa y María Carballo, por derechos de herencia derivados de una indígena Raitrai²⁵. Ambos casos muestran al mestizaje como uno de los factores incidentes en los cambios de la titularidad de la tierra. En el área de Litrán, el año 1828 encontramos la venta de tierras de Manuel Puelefe y Manuel Lefian a Mariano Delgado, quien se perfila como uno de los principales propietarios de la época. En 1838 constatamos un traspaso de tierras en Cayurruca, área próxima de Pitriuco, lo que muestra el avance en la ocupación del territorio entre Río Bueno y Lago Ranco. La constitución de la propiedad tiene como correlato la presión al interior de los predios ocupados por los indígenas, que se ven tensionados por el reconocimiento y definición de los deslindes. Un caso emblemático es el juicio de partición de terrenos en la comunidad de Litrán, fechado en 1844. Al respecto señalan los registros notariales:

²⁴ Archivos Notariales de Valdivia Volumen VI, foja 52.

²⁵ Archivos Notariales de la Unión N°140, foja 162.

“abiendo mediado entre algunos coerederos algunas diferencias sobre quienes tienen mas propiedad o derecho en los sitados terrenos de los que asta la fecha están yndivisos, y que debiendo eredar unos más, otros menos, por razon qe sus antepasados an recibido algunas porsiones, y otros nada, y abiendo yntentado litir por la vía ordinaria, el que por sus escasas no podrian concluirlo y esperar un dilatado tiempo para su definicion”.

A fin de dirimir el asunto, las partes en disputa nombran como “Jueces adbitros adbitradores y amigables componedores” a Bernardino Gomes por parte de Miguel Chiñico y otros, y a Pedro Nolasco Lopes por Francisco Antillanca y Manuel Naicheu. Junto a estos últimos participa de la causa don Manuel Unión Nancucheu, cuyos apellidos ponen en evidencia los procesos de mestizaje. Entre las partes también concurre Santiago Delgado a nombre de su esposa Juana Guilicheu.

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX, el proceso de ocupación del territorio williche está lejos de haber concluido. Según el Intendente José de la Cavereda (1835b,283:3) “esta provincia se halla tan despoblada de habitantes, y su territorio es tan extenso que existen muchas tierras baldías que ciertamente son una propiedad fiscal”. Al respecto la autoridad afirma (1835a,231:3) que “en el departamento de Valdivia y de Osorno se encuentran inmensos terrenos incultos, i en el últimos principalmente hai campañas que no se saben a quien pertenecen”. Según los datos censales que proporciona, la provincia contaba con 48.000 habitantes para 1834. De “éstos en las cinco sextas partes son indios bárbaros, quedando sólo la sexta parte, es decir, ocho mil blancos u españoles, de los cuales exceptuando los que están reducidos a población, son casi tan bárbaros como los indios pues imitan en todo sus costumbres” (1835a,230:2). En 1846 el intendente Sanfuentes se quejaba de la falta de brazos que frenaba el desarrollo de la

agricultura y pedía “dádle a Valdivia bastante población” (1862:237). Para ello, propone el desarrollo de una política colonizadora. Ésta, junto al uso de la fuerza y el establecimiento de misiones serían los pilares que asegurarían la sujeción del territorio. La implementación de la primera de estas medidas se hará posible en el marco de la ley de colonización de 1845, que faculta la distribución de tierras baldías a colonos nacionales o extranjeros. En paralelo a esta iniciativa, en el mismo período se monta una empresa privada de colonización, que promueve la venida de inmigrantes alemanes. En el marco de ésta, Franz Kindermann y Juan Renous adquieren de manera fraudulenta cerca de 150.000 hectáreas en la Cordillera de la Costa de los departamentos de Osorno y La Unión, en tierras correspondientes a títulos de comisario. El Estado impugnará judicialmente esta compra, por entender que ella afectaba los intereses fiscales. Al respecto escribe el intendente Salvador Sanfuentes:

“Tiene noticia el gobierno de que algunos particulares han comprado a los indígenas extendidas posesiones de terrenos por precios ínfimos, y que los compradores descansando en este título han emprendido algunas especulaciones de colonización. En este caso se encuentra don Enrique Kinderman; mas otros ajiotistas que sin capitales ni recursos para emprender, han tomado tierras para venderlas, creando así dificultades para la colonización” (Donoso y Velasco 1970: 100).

La demanda hizo fracasar la iniciativa empresarial, que alcanzó a desembarcar a 150 inmigrantes germanos en el puerto de Corral. La reclamación sobre las tierras, sin embargo, no prosperó, ya que finalmente les fueron reconocidas a Kindermann y Renous, tras el desistimiento de la querella por parte del Estado.

Para llevar adelante la tarea colonizadora, el gobierno nombra en 1848 a Bernardo Philippi, quien se traslada a Alemania con el objeto de reclutar

inmigrantes, con la promesa de tierras. En nuestro país, la organización de la colonia recae en Vicente Pérez Rosales, quien asume este cargo en 1850, ante la llegada de los primeros barcos. Blancpain (S/F:200) estima un flujo de 4.250 personas de origen germano, desde los inicios de la empresa de Kindermann en 1846, hasta 1880. El padre Guarda (1979:65) hace ascender a 7.800 el número de alemanes venidos en ese tiempo. En Llanquihue, declarado zona de colonización, el Estado distribuye 33.390,94 hectáreas a 428 propietarios de esta procedencia, entre los años 1853 y 1885 (Blancpain S/F: 282). El contingente de extranjeros incluye profesionales, artesanos, comerciantes, industriales. Su arribo impulsa el desarrollo económico de la región y tiene un efecto modernizador, pues los europeos traen conocimientos especializados, nuevas tecnologías y capitales que permiten la emergencia de algunas industrias, como la curtiembre, la cervecera, la del calzado, la naviera, entre otras. El mercado de la tierra se ve dinamizado por la inversión de los recién llegados en propiedades agrícolas. Según Guarda (op.cit.), sólo entre 1850 y 1854 los inmigrantes adquirieron 37 mil cuadras. Torrealba (1916: 133) plantea que en términos estadísticos la propiedad en la provincia comenzó a constituirse “con la llegada de los emigrados alemanes primero y con el establecimiento de los colonos enseguida”. El balance que proporciona Almonacid (1998:35) es decidor. De acuerdo a éste, en 1903 en el departamento de Valdivia:

“de los 34 fundos más importantes 32 pertenecen a germano-chilenos. En 1920, 70 de los 78 fundos más valiosos les pertenecían, 41 de los cuales superaban las 1.000 has. Entre los mayores había 6 con más de 10.000 has. cada uno. En el Departamento de La Unión, el mayor propietario, Carlos Hoffman, tenía 3 propiedades que sumaban más de 50.000 has. Idéntica situación se repetía en el departamento de Osorno; de 89 grandes propiedades 85 pertenecían a germano-chilenos, 31 de ellas por sobre las mil has.”.

En 1893 se establece la prohibición de venta de propiedades indígenas en las provincias de Valdivia y Llanquihue. Los años previos a la restricción están marcados por una “fiebre de compras”, al decir de Torrealba (1908:29). En este período se extienden 700 de las 1.011 escrituras de compraventa en las que los naturales actúan como vendedores. Según este autor, la enajenación de las tierras opera a través de diversos procedimientos engañosos. Uno de éstos es la compra de acciones y derechos a algunos de los ocupantes de predios indivisos para conseguir posteriormente la partición judicial, en un proceso en que los indígenas son los que se encuentran peor representados. Otro medio es la acusación a los indios vecinos ante tribunales por algún robo o delito por el que aquellos deben responder. También se procede a través de la imputación de algunas deudas reales o supuestas, constantes en algún documento que otra persona firma por el indígena y que se saldan con la entrega de su tierra. Almonacid agrega a este inventario la comparecencia del comprador en el lecho de muerte del indígena, para adquirir las propiedades que se disponen de herencia. De allí que en 1894 los caciques de las provincias de Valdivia y Llanquihue le escriban al presidente Montt: “No hai en la actualidad en la provincia de Llanquihue y difícilmente hay en la de Valdivia una sola familia indígena que no haya sido despojada de sus terrenos por cuanta maldad pueda inventar la codicia y el deseo de apropiarse de lo ajeno” (Manifiesto: 7).

Para enfrentar el problema de la tierra indígena, el Estado desarrolla una política de radicación, que en el área williche se implementa entre 1909 y 1922. Ésta permite la entrega de títulos de dominio en tierras ocupadas ancestralmente y

donde no se ha establecido previamente la propiedad. Ello no constituye, por lo tanto, un paliativo a la usurpación, ni permite la ampliación de los terrenos indígenas. Se trata de un proceso de formalización de la posesión, que busca proteger las tierras aún ocupadas por éstos. Según consigna González (1986), en el área del Futawillimapu se conceden 139 títulos de merced, con una extensión total de 18.252 hectáreas, que benefician a 2.451 personas, y cuya distribución geográfica es la que se muestra en el siguiente cuadro²⁶.

La radicación en la zona del Futawillimapu

| Lugar | N° de Reservas | Sup (Has) | Personas | Promedio |
|--------------|----------------|---------------|--------------|-------------|
| Futrón | 8 | 3.376 | 455 | 7,42 |
| Lago Ranco | 24 | 7.155,5 | 363 | 19,60 |
| La Unión | 18 | 438,4 | 150 | 2,60 |
| Río Bueno | 49 | 1.811,4 | 479 | 3,78 |
| Osorno | 5 | 150,2 | 48 | 3,13 |
| Puerto Octay | 2 | 83,5 | 16 | 5,22 |
| San Juan | 32 | 5.224,2 | 929 | 5,62 |
| San Pablo | 1 | 12,8 | 11 | 1,16 |
| Total | 139 | 18.252 | 2.451 | 7,44 |

El balance es exiguo, considerada la ‘matrícula de indígenas’ de la propia Oficina de Mensura de la Comisión Radicadora (Torrealba 1916:23). Ésta consigna 12.129 indígenas sólo en el departamento de Osorno. En el de La Unión (que en esa época abarcaba a Río Bueno y Lago Ranco) contabiliza 5.915. Al respecto dice Torrealba (op .cit 27):

“la Comisión Radicadora no ha encontrado en este Dep. terreno de indígenas o fiscal en que radicar a los 5,000 y tantos naturales que quedan todavía. La ley del 66 ordena radicar al indio en el lugar que

²⁶ El cuadro lo hemos tomado de Molina et al. (S/F), quien lo confecciona con datos entregados por González (1986).

ocupa con ánimo de dueño, aquí no es dueño, es inquilino y reconoce él mismo esta situación por escritura pública que lo han obligado a firmar”.

La pérdida de las tierras y el avance de la propiedad agrícola tienen como corolario la incorporación de los indígenas al mercado del trabajo. A mediados del siglo XIX, Phillippi (2003:81) reconoce el uso habitual de mano de obra williche:

“Yo tengo todos los años trabajadores indios en mis propiedades, son muy útiles para labrar, para segar el grano, para talar árboles, para abrir caminos en la selva y son bien diligentes, pero no se les puede mantener demasiado tiempo en el trabajo; con mucho aguantan 10 y 14 días y después se marchan a sus casas con una u otra excusa”.

Esta actividad, que aparece como una fuente de ingresos complementaria de la economía williche, se transforma en medio de sustento. Vidal Gormaz observa (1869:169) que en Quinchilca “los indios que se encuentran diseminados por muchas legua a la redonda, se ocupan actualmente como peones de los fundos vecinos, lo que prueba poderosamente que los pocos que hoy existen han pasado al estado de civilización”. Quienes se encuentran desprovistos de tierra se ven obligados a vender su fuerza de trabajo, lo que para el sistema es el modo previsto de integración.

Cabe destacar que hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, la región experimenta un importante desarrollo agroindustrial, ganadero y forestal (Bengoa 1990, Almonacid 1998). La producción agrícola se encuentra, al comienzo, asociada a industrias locales, como la de alcoholes que emplea trigo, y la de cerveza, que consume cebada; la producción ganadera nutre a las curtiembres y proporciona materia prima para la fabricación de zapatos. El molino Grob de La Unión, es un ejemplo de esta asociación. En 1884 éste opera con una máquina a

vapor que permite la producción de 150 mil litros de alcohol y una molienda de 15 mil quintales de trigo (Leal 1971). Sus propietarios adquieren extensos paños de tierra en la región para controlar el ciclo productivo. Entre éstos se encuentran el fundo Puyehue, de mil hectáreas; los fundos Rucañanco, Ragnipellu y Molco con un total de 1.600 hectáreas; el fundo Nolguehue (colindante con una de las comunidades bajo estudio) de 259,6 hectáreas; los fundos Purrapel, Quilmes, Guiosco (en las proximidades del anterior) y Quillín, Quillaico e Irihue en Lago Ranco²⁷. Con la llegada del ferrocarril a Osorno, en 1895, el área se transformará en un centro proveedor de recursos de la zona central. Se produce un aumento de la producción de quintales de trigo, que llega a los 200.000 y alcanza las 20.000 cabezas de ganado, en 1908 (Bengoa 1990). En la zona se introduce el uso de maquinaria agrícola. El volumen del trabajo de temporada atrae inmigrantes chilotes, parte de los cuales se establecen como peones. La provincia de Llanquihue produce entonces casi la mitad de la mantequilla del país. En 1928 se inicia la construcción del ramal ferroviario con destino a Lago Ranco, que potenciará la explotación maderera en la franja cordillerana. Los impulsores son Francisco Knust, Óscar Daniel y Francisco Rettig, dueños de grandes propiedades agrícolas y forestales en el área (Hunter 1993). La estación de Ignao, inaugurada en 1931, se transformará en el centro del movimiento de carga y pasajeros, en un período en que se produce el auge del negocio maderero. Las comunidades incluidas en este estudio de casos se sitúan en las proximidades de la línea del ferrocarril, que comunica a esta zona con el resto del país. En el área de investigación, las reducciones constituidas por los títulos de merced que otorga el Estado constituyen retazos en medio de las propiedades agrícolas particulares. A

²⁷ Archivo Notarial de La Unión, 1926, 195v.

diferencia de lo que ocurre en la Araucanía, donde las comunidades desarrollan una cultura de resistencia (Bengoa 1987), aquí se ven permeadas por la sociedad dominante, a cuyo influjo se encuentran abiertas.

5.1.3.3. PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN CULTURAL DEL FUTAWILLIMAPU: EVANGELIZACIÓN, ACULTURACIÓN LINGÜÍSTICA Y CAMBIO IDENTITARIO.

El siguiente apartado aborda la transformación de los referentes culturales y códigos de interacción a partir de la ocupación del territorio williche, conducentes a la asimilación a la cultura dominante y pérdida de los capitales simbólicos propios. Relatamos el establecimiento de las misiones y analizamos su papel como avanzadas de ocupación en el período colonial tardío. Destacamos la asunción de éstas como una política de Estado por parte del gobierno republicano. Vemos el establecimiento en ellas de las escuelas para la formación de los indígenas. Examinamos el método de evangelización de naturales. Señalamos las condiciones que explican la adopción del castellano por la población indígena.

El establecimiento de las misiones en la zona de los llanos a finales del siglo XVIII tiene importantes consecuencias políticas y culturales. Las estaciones misionales sirven de avanzada en el proceso de ocupación del territorio indígena. En torno a ellas se produce el asentamiento de propietarios agrícolas, el acantonamiento de tropas, el desarrollo del comercio de bienes materiales y simbólicos. Con el paso del tiempo, algunas dan origen a poblaciones consolidadas, como las ciudades de Río Bueno o San Pablo. Otras proyectan su labor hasta nuestros días, transformándose en centros de provisión de servicios educacionales y de salud para la población indígena y campesina de sectores como San Juan de la Costa o Quilacahuín. Su instalación responde a la combinación de intereses políticos y religiosos. Así lo vemos en la casa de San Pablo Apóstol de Río Bueno, fundada en 1778 a la vera del fuerte de la Purísima Concepción, que se erige tras la expedición en busca de la mítica Ciudad de los

Césares. Su fundación es solicitada por los caciques de la zona, en un cálculo de alianza política con los hispanos, ante una situación de antagonismo con otras agrupaciones zonales (Noggler 1972, Alcamán 1994). Según Ascasubi (1997:73 [1789]), al momento de iniciarse la misión, los indígenas del sector: “eran gentiles, animados de las mismas inclinaciones, poseídos de los mismos errores y abusos, y criados de los mismos admapus que los demás naturales del reino...”. La excepción la constituían “algunos indios que habiéndose criado en las casas de los españoles de Valdivia habian sido bautizados en aquella mision”. En opinión del sacerdote, estos últimos constituían la clase de los “bárbaros bautizados” por su conducta gentilicia y la “ignorancia en los rudimentos de la fé y las reglas de la moral”. Desde el momento en que se inicia su construcción, la casa pastoral de Río Bueno da acogida a “siete, ocho o más cholitos”, algunos hijos de “guilmenes y caciques”. La misma sirve de hospital ante una epidemia de ‘pijos’ (sic) que duró seis meses, atendiendo hasta diez enfermos al mismo tiempo. Al año 1784²⁸, el balance de la acción evangelizadora contabiliza el bautizo de 19 adultos conversos y 59 párvulos, la realización de 4 casamientos y 25 entierros. De los primeros, 12 cumplen anualmente con el precepto de la confesión, pero sólo 8 comulgan. Entre los “frutos de la misión”, además se cuentan “un crecido número de cholitos y cholitas que desde su establecimiento se han sacado ya de ella, ya de las naciones vecinas, para despachar á la plaza de Valdivia, á fin de que criándose entre los españoles se instruyan en la fe y abracen el cristianismo” (Ascasubi 1997: 79).

²⁸ La fecha la establece Lagos 1908: 300.

Aquí, los intereses evangelizadores de los misioneros pronto se vieron confrontados con el comportamiento de la tropa. Al respecto, el encargado de aquella misión hace saber a la autoridad (En Ascasubi 1997: 74):

“Apenas hay bebida en donde no se encuentren los españoles que van entre los indios, no á beber, sino á beber hasta embriagarse, tanto que algunas veces son el juguete de los mismos indios y otros el alboroto de ellos. Demás de esto, si la ocasion les favorece, les levantan su hacienda y se la roban; y dejando otras varias cosas, me contento con decirle á V.R. que no hay chola casada ni soltera que se vea libre de su brutal apetito. Este es punto que ha llegado á lo sumo, hasta echar mano de la fuerza para doblar el cuerpo cuando no alcanzan otros medios para rendir voluntad”.

De acuerdo al informe acusatorio, este comportamiento incluía a los oficiales, que muchas veces se encargaban de contrariar la autoridad espiritual de los misioneros e indisponerlos frente a la población indígena. No obstante, los mismos padres lamentan la decisión de dismantelar el fuerte y retirar su guarnición, por el excesivo cargo que suponía para el erario de la plaza de Valdivia. Su salida el año 1783 dejó a la misión como la única institución colonizadora en el área, expuesta a la amenaza de los indios alzados. Para asegurar la continuidad de su obra, los misioneros deben ganar la amistad de nuevas parcialidades y ampliar su presencia en el territorio. Así, en 1787 se establecen las misiones de Cudico, bajo la advocación de la virgen del Pilar, y Daglipulli, dedicada a Nuestra Señora del Rosario, aprobadas por la junta superior de la Real Hacienda “por considerarse útiles no solo para el fin principal de la conversión de aquellos naturales, sino porque hallándose situadas en el comedio de Chiloé y Valdivia, pueden proporcionar se franquee amistosamente el camino que se intenta abrir entre uno y otro pueblo” (Lagos 1908:302). La primera de

estas misiones contaba en su jurisdicción al año 1789 con 405 personas. De éstas, 350 eran gentiles o cristianos huidos de la plaza Valdivia, que no se sometía a la sujeción de la Iglesia. El resto eran neófitos. La segunda tenía 400 almas. De ellas, 345 eran gentiles “y algunos que habiéndose bautizado en Valdivia fueron bautizados en su tierna edad y después que crecieron se retiraron á sus tierras y abrazaron las ceguedades y costumbres del gentilismo” (Ascasubi 1997: 84). Los restantes 45 eran neófitos “entre los cuales hay al presente seis matrimonios que han venido a servir a los españoles en los potreros que han comprado a los indios de esta misión” (ibid).

Desde el alzamiento general de 1599 y hasta el último cuarto del siglo XVIII, la zona de los llanos de Río Bueno y Osorno había permanecido prácticamente exenta de la acción evangelizadora, salvo por la influencia indirecta de la misión de Valdivia, restablecida en 1647, a cargo de los jesuitas. Si bien la jurisdicción de ésta comprende el área en cuestión, en la práctica no se ejerce una labor misionera sobre ella. El trabajo de los padres de la Compañía de Jesús se concentra en las parcialidades situadas en los alrededores de la plaza Valdivia, a través de misiones circulares y se proyecta por medio de casas misionales estables en el área norte de ésta, gracias a la fundación, en 1645, de la misión de Toltén Bajo y Toltén Alto en 1646. Según Enrich (1891:759), sólo entre los años 1664 y 1674 el número de bautizos realizados por los padres ascendió a 20.500. No obstante, la efectividad de su método es puesta en duda por los franciscanos, que les suceden en 1776, al momento de la expulsión de los jesuitas. Así lo expresa su apreciación sobre el estado de la misión:

...aunque en las parcialidades inmediatas á la plaza no encontraron la infección de todos aquellos errores, supersticiones y ritos y costumbres comunes entre estos indios de Chile, no estaban desterrados del todo los machitunes, quehuantunes y curicahuines; esto es, las curaciones en forma referida, las riñas y los velorios de difuntos, á que se agregan algunos amancebamientos ó casamientos al uso de la tierra con otros públicos desórdenes; sobre todo era tal la ignorancia de las obligaciones cristianas que no llegaban á ocho las personas que estaban medianamente instruidas en aquellos puntos que son necesarios indispensablemente para salvarse (Ascasubi 1997: 44).

El avance misional en el territorio de los llanos será tarea de los padres seráficos. Una obra que se emprende para “exaltación de la religión y felicidad del Estado, la población de provincias desconocidas y la apertura del camino entre Valdivia y Osorno”, como lo vislumbra fray Alejandro García (parafraseado por Urbina 1990: 181). Las juntas de Paz de 1793 establecen las condiciones que permiten su desarrollo. En el parlamento de Quilacahuín, del 24 de agosto de ese año, los caciques de las parcialidades del área se comprometen a aceptar a los padres misioneros y estar prontos a su disposición, a entregar a sus hijos menores de edad para el bautismo e instrucción cristiana, al casamiento de los solteros por la iglesia y a dejar de ‘machitucar’ (Donoso y Velasco 1970: 139). La mayor parte de estos puntos son ratificados en el Tratado de las Canoas, el 8 de septiembre de 1793. Debe entenderse que su firma se enmarca en la situación de derrota militar de las parcialidades de Daglipulli y Río Bueno, tras el alzamiento de 1792, y del antagonismo entre éstas y las agrupaciones de Osorno. Por esta vía, los williche se aseguran la paz, pero pierden la soberanía. Su compromiso de aceptación del catolicismo es un acto de concesión política. Ello permite a los españoles la refundación de la misión de Río Bueno, destruida en 1792, y el restablecimiento de

las de Cudico y Daglipulli, abandonadas con la asonada indígena. Del mismo modo, brinda la oportunidad para la fundación de las misiones de Quilacahuín y Cuyunco, en 1794. Posteriormente, a la creación de las misiones de San Juan de la Costa y Tralmahue, esta última en Pilmaiquén, fechadas en 1805. Un testimonio de la eficacia simbólica de los acuerdos ha quedado estampado en el libro misional de la refundada misión de San Pablo de Río Bueno. En la primera página de éste aparece inscrito el nombre del cacique Queipul, considerado uno de los responsables de la destrucción de esta conversión, bautizando un hijo de un mes de vida con el nombre de Juan Nepomuceno. Como padrino de bautismo figura su perseguidor, el capitán de infantería Tomás de Figueroa. No se trata, evidentemente, de una casualidad, sino de un gesto destinado a servir de ejemplo a los miembros de su parcialidad. Durante el primer año de reestablecida la acción misional, se cuentan 145 indígenas bautizados. En tanto, el balance sobre el desarrollo de la misma al año 1816 registra el bautizo de 991 párvulos y 241 adultos, la consagración de 239 matrimonios y la cristiana sepultura de 186 menores y 80 adultos (Lagos 1908).

El trabajo de los misioneros se desarrolla en condiciones de precariedad económica y exigencia física. Cada conversor contaba con la suma de 300 pesos anuales para la marcha de la misión. Con este monto debían solventar los gastos de mantenimiento, transporte, salario de empleados, sustento de los indígenas bajo instrucción religiosa y reparación de las instalaciones. Pese a las dificultades, su trabajo muestra frutos. En 1822, Beauchef encuentra que los indios hablan español y se encuentran medio civilizados (Feliú 1964). No obstante, las

condiciones que se viven en el período de la guerra de la independencia frenan el desarrollo de la obra misional. Los franciscanos asumen la causa realista, lo que los hará poco confiables a los ojos del gobierno republicano. Entre las excepciones se encuentra fray Francisco Millapichún, hijo de un cacique de Osorno, formado en el colegio de naturales de Chillán, quien entre 1821 y 1826 se hace cargo de la misión de Daglipulli. Según Guarda (1999), debido a las persecuciones y represalias tomadas contra los franciscanos, de los 30 sacerdotes que servían en la provincia, sólo tres permanecen activos en 1820. El informe del Intendente Cavareda del año 1834 deja en evidencia la falta de misioneros y las precarias condiciones bajo las que ejercen su ministerio. A la fecha, la mayor parte de las misiones contaba sólo con un sacerdote, muchos de ellos impedidos para el ejercicio cabal de sus funciones por lo avanzado de su edad. Así sucedía en Daglipulli, Cudico, Río Bueno, Quilacahuín y Osorno. En tanto, las misiones de Quinchilca, Coyunco y San Juan de la Costa se hallaban vacantes y con sus edificios casi arruinados. Para superar esta falta, el gobierno gestiona la venida de franciscanos italianos, los primeros de los cuales llegan el año 1837. Una década más tarde, en 1848, promueve y financia el establecimiento de capuchinos de esta misma nacionalidad.

El desarrollo de las misiones es asumido como una política de Estado, pues se las consideraba un instrumento indispensable en la tarea “civilizatoria” de los indígenas. A este propósito, en 1832 se restablece el Colegio de Misiones de Chillán. Entre las responsabilidades que se otorgan a los religiosos se encuentra la educación de los indígenas. En 1834 se emite el decreto para la creación de las

escuelas misionales. En éste se asigna la suma de 50 pesos anuales a cada misionero para la manutención de los niños mapuches bajo formación en régimen de internos. En 1847, se aumenta la dotación de 10 a 15 pesos mensuales a los profesores de los establecimientos misionales, con el compromiso de mantener en ellos de modo permanente a 20 alumnos. En las palabras del ministro Montt, titular de la cartera de Justicia, Culto e Instrucción Pública, a las misiones les correspondía “la obra eminentemente patriótica de sacar de la barbarie a centenares de semejantes nuestros, de difundir entre ellos los sanos principios de la moral evangélica y reunirlos en la familia chilena” (en González 1966). La Iglesia trabaja para este propósito de la mano del Estado. En las conversiones de naturales, los sacerdotes cuentan con la ayuda de los ‘capitanes de indios’, pagados por el gobierno, que recorren los rancheríos para garantizar que sus habitantes cumplan con sus obligaciones religiosas (Sanfuentes 1925). El método de trabajo consistía en hacer pasar anualmente por el establecimiento misional, por turnos y de manera rotatoria, a todos los habitantes de su jurisdicción, con edades fluctuantes entre los 12 y los 60 años (Chufa 1849). Allí se retenía por espacio de 8 días a los neófitos, para instruirlos en oraciones, sacramentos, mandamientos, moralidad y otros misterios de la fe. A estos propósitos colaboraban los fiscales, como se denomina a los indígenas conversos, que contribuyen en las tareas de evangelización. La enseñanza religiosa se realizaba en su propia lengua. A cambio de su alimentación los “indios de rezo”, como se les denominaba, trabajaban en tareas agrícolas a beneficio de la misión. Los novios, en tanto, permanecían por 15 ó 20 días al servicio de los religiosos, preparándose para el sacramento matrimonial.

Según la memoria del prefecto de las misiones, fray Diego Chufa (op cit), hacia el año 1848 la mayor parte de la población indígena en el territorio misional de Valdivia se encontraba 'evangelizada'. Esto significa que había recibido el bautismo y al menos cumplía con su obligación de concurrir anualmente a la misión. No obstante, los neófitos mantienen vivas muchas de sus creencias y costumbres. Domeyko (1977), por ejemplo, informa de la dificultad de los misioneros para lograr que abandonen sus ceremonias fúnebres y de la persistencia de las rogativas indígenas como medio para hacer frente a las inclemencias de la naturaleza, en competencia con las misas. Al respecto, Philippi (2003:91 [1869]) afirma:

“Los indios valdivianos han sido todos bautizados y apenas quedará algún anciano que no lo esté. Sin embargo, no puede decirse que hayan adoptado el cristianismo mucho más que las formas externas. Saben hacer la señal de la cruz y rezar algunas oraciones, pero esto es todo lo que son capaces y yo dudo que sepan los diez mandamientos”.

El trabajo evangelizador de este período tiene un marcado énfasis sacramental. Los misioneros buscan la transmisión de la gracia divina por la vía ritual. De allí su preocupación por bautismos, matrimonios, extender la unción de los enfermos e imponer la confesión de los pecados. No obstante, los sacerdotes informan de las dificultades por conseguir adhesión a la asistencia a la eucaristía y falta de constancia en la comunión. El extrañamiento cultural que ésta impone resulta evidente. La textura de este tipo ritual contiene la conmemoración de la muerte y resurrección de Jesucristo en Judea, un relato ajeno y distante a la historia de los linajes y el culto a la naturaleza que se codifica en el ngillatun. El misterio de la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, verificada

de manera simbólica, no ofrece una eficacia inmediata, sino una promesa de salvación diferida. En contraste, los componentes sacrificiales de la ritualidad indígena tienen un carácter realizativo y orientación pragmática. Los sacerdotes deben multiplicar esfuerzos para asegurar la concurrencia de su feligresía. A este propósito se encomienda a los fiscales llevar a delegaciones de sus comunidades, los capitanes de amigos conminan a la asistencia y se prohíbe el trabajo los días resguardados al ejercicio de los deberes divinos.

Por esta vía, el catolicismo va transformando progresivamente las mentalidades, hasta incorporarse como un elemento constitutivo de éstas. En paralelo desarrolla su acción la escuela, a cargo de preceptores, que se orienta a la socialización en los niños de los códigos de la cultura dominante para su integración a ella. Aquí se enseña a leer, escribir y las operaciones básicas de aritmética. Si bien, la escuela no tiene un alcance masivo y se desarrolla en condiciones de precariedad (Suárez 1854), sí parece tener un efecto multiplicador. En 1869, Philippi (2003) consigna que la mayor parte de los jóvenes indígenas entienden el español, a diferencia de los mayores. El avance de la ocupación del territorio williche, que se verifica en el último tercio del siglo XIX, hace de este manejo idiomático una necesidad. Los mapuche que han aprendido el castellano dejan de enseñar a sus hijos el mapudungun para evitar su discriminación. La adaptación a la nueva situación exige el manejo de los códigos dominantes: hablar el español y asumir el catolicismo. El crecimiento pentecostal producido durante el siglo XX -que constituye una segunda evangelización- se desarrolla sobre la base de una población que se declara católica y es exclusivamente hispanohablante.

En este proceso de transformación cultural, la misión constituye un primer peldaño, pero que ejerce una influencia duradera y ascendente. Al respecto señala Sanfuentes (1925:40): “Los primeros misioneros españoles consiguieron a fuerza de incansable celo i meritoria constancia dulcificar poco a poco el carácter feroz de los indígenas con el suave yugo de la religión; i a la sombra de las iglesias se atrevió a introducirse entre éstas la casta española”. La ocupación territorial a través de la compra de propiedades se inicia en el entorno de éstas. Como advierte Poblete (2001), la formación lingüística recibida en los colegios misionales es un medio de socialización para el trabajo. Producto de este esfuerzo, apunta Sanfuentes (ibid), los williche “van insensiblemente tomando hábitos españoles, a pesar de su innata aversión a cuanto lleva el sello de novedad, i se aparta de sello legado de sus antepasados”. Otro tanto nos dice Domeyko, quien señala el borramiento de los rasgos indígenas y la fusión de éstos en la nueva nación:

Por lo común (...) acuden voluntariamente o a cambio de una pequeña recompensa a trabajar en la misión en épocas de siembra, siega o fabricación de sidra; lentamente se habitúan a las leyes y a la autoridad del gobierno, poco a poco cambian su indumentaria, los hombres empiezan a vestir pantalones y sombreros, las mujeres visten camisas, y se transforman en chilenos civilizados. (1977: 727)

Este mismo autor (1971) señala que hacia 1845 eran cerca de cinco mil los indígenas ganados al cristianismo, que vivían entre blancos y sometidos a sus leyes, los cuales aunque bautizados se mantenían mayoritariamente sumidos en la ‘ignorancia’ y los ‘vicios’. Para avanzar en su ‘civilización’, recomienda la adquisición de terrenos entre ellos, tarea que efectivamente se lleva a cabo

durante la segunda mitad del siglo XIX, constituyéndose, de hecho, en la fuente más importante y permanente de transformaciones.

5.1.3.4. EVOLUCIÓN DE LAS POLÍTICAS DEL ESTADO HACIA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS: DESDE LA ASIMILACIÓN A LA MULTICULTURALIDAD

Este apartado examina las tendencias de la legislación indígena a lo largo del siglo pasado y hasta el presente. A través del análisis de las normativas se destaca el espíritu integracionista de la legislación, tendiente a la disolución de las diferencias étnicas. Partimos revisando las leyes divisorias de 1927, 1930 y 1931 que buscan terminar el régimen de propiedad colectivo establecido en la reducción. Referimos luego al interludio que se produce a partir de 1948 con el gobierno populista de Carlos Ibáñez del Campo, quien nombra a un mapuche como ministro de Tierras y Colonización. Mostramos la insistencia en el tema de la división en la ley de 1961. Ofrecemos un balance de este primer ciclo divisorio. A continuación, destacamos la ley de 1972 como la única normativa que introduce criterios culturales para la definición del indígena. Su aplicación se ve interrumpida con el golpe de Estado de 1973. Analizamos el segundo ciclo divisorio impulsado por el gobierno militar a partir de 1978, que prácticamente extingue el régimen comunitario. Por último, exponemos el nuevo escenario que se abre con las políticas de los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia hacia los pueblos indígenas. En el marco de ellas se produce un reconocimiento y valoración de las culturas originarias y un movimiento de revitalización étnica que repercute en el plano de las expresiones rituales.

El establecimiento de lo que hoy se reconoce como “tierras indígenas” es el resultado de la acción jurídica del Estado que delimita y redefine los derechos ancestrales. Una de las fuentes más importantes de ésta se encuentra en la repartición de ‘mercedes de tierra’ por parte de la Comisión Radicadora de Indígenas, que establece un régimen de propiedad común. Su trabajo en el área williche se extiende entre los años 1909 y 1922 (Bengoa 2004). La labor de deslinde y reconocimiento legal de las tierras mapuche que lleva a cabo, en la práctica, constituye un ejercicio de reducción de la propiedad ancestral a retazos de su territorio original. En la provincia de Valdivia se otorgan 477 títulos de

merced con una superficie total aproximada de 70.852 hectáreas. En tanto, en la provincia de Osorno se entregan sólo 40 títulos por 5.470 hectáreas (González 1986:7). En ambas jurisdicciones territoriales quedaron amplias zonas excluidas de la acción de este organismo. Apenas finalizaba su labor cuando se inició un ciclo legislativo tendiente a la división de esta propiedad, de modo de dar lugar a títulos individuales y permitir el ingreso de éstos al mercado de bienes raíces. La ley N° 4.169 de agosto de 1927 crea a este propósito un Tribunal Especial encargado de la disolución de las reducciones provistas de título de merced, “dando preferencia a las comunidades que lo pidan o hayan pedido” (art 1°). Sus fallos se consideran inapelables y contarían con el auxilio de la fuerza pública para darles cumplimiento.

Como advierte Cantoni (1969), esta ley impone la división aun contra la voluntad de los comuneros. Consumada ésta, las tierras quedarían disponibles para su enajenación y gravamen, con la sola condición que sus adjudicatarios tuvieran instrucción primaria o sus cónyuges o hijos supiesen leer y escribir. No obstante, esta restricción cesaría a los diez años de transcurrida la partición, en que los propietarios quedaban habilitados de realizar todo tipo de transacciones. La normativa recibe las críticas de la Sociedad Caupolicán, una de las principales organizaciones indígenas de la época, por considerar que la igualdad de derechos, en el marco de la desigualdad económica y cultural, aumentaría los problemas de expoliación (Boccaro y Seguel 1999). El artículo 14° de esta normativa estipula que: “A los indígenas que vivan en comunidades y que no tengan merced, se los considerará como colonos nacionales y serán radicados en terrenos fiscales aunque no cumplan los requisitos que exige la ley a los colonos”. Se advierten

aquí dos de los rasgos que marcan las políticas indígenas a lo largo del siglo XX: la tendencia a igualar las condiciones de la población indígena frente a la ley, homologando su situación a la del resto de los ciudadanos y la disposición a eliminar el reconocimiento legal de los mismos.

El espíritu legislador es persistente en este sentido. La ley 4.802 de 1930 va más lejos en su propósito, al crear Juzgados de Indios que podían proceder de oficio a la división de las comunidades. La normativa establece, además, la supresión de la Comisión Radicadora de Indígenas, dando por terminado el proceso de adjudicación de mercedes de tierra. A partir de entonces, los williche deberán acogerse en sus aspiraciones patrimoniales a la Ley de Propiedad Austral, que contempla la posibilidad de la cesión de títulos a los indígenas, como a cualquier otro ocupante nacional. La ideología de la normativa se expone en el considerando 2° del Decreto con Fuerza de Ley 266, que complementa a la anterior. Al respecto señala:

“el ideal que en esa materia debe perseguirse es el de someter a los indígenas al régimen legal que impera en el resto del país, única manera de incorporarlos plenamente a la civilización y de obtener que las tierras que ocupan gocen de los beneficios del crédito y sean debidamente trabajadas y cultivadas” (En Castillo 1993:22)

Esta perspectiva es la que inspira el Decreto Supremo 4.111 de 1931, que articula los textos precedentes, para constituir una ley que regirá hasta 1961, por espacio de treinta años, el destino de las tierras mapuche. Siguiendo los alcances del Decreto con Fuerza de Ley 266, ésta plantea que para proceder a la división de las comunidades debía solicitarla al menos una tercera parte de los comuneros.

Terminado el proceso, los adjudicatarios o dueños podrían celebrar todo tipo de actos o contratos sobre los predios o hijuelas de su propiedad, con la autorización del Juez de Indios. La misma normativa permite gravar o enajenar los terrenos comprendidos en títulos de merced bajo régimen de propiedad común, previo acuerdo de sus integrantes. Estas disposiciones contrastan notoriamente con las peticiones de los caciques williche (Memorial 2004) reunidos en la localidad de Quilacahuín en diciembre de 1935. En comunicación dirigida al entonces Presidente de la República, Arturo Alessandri Palma, solicitan que se mantenga el régimen de protección de las tierras indígenas, incluyendo la prohibición de ventas, hipotecas, arrendamientos y contratos sobre siembras.

Los acontecimientos, sin embargo, siguieron el curso previsto por el espíritu legislativo. Según González (1986), bajo el imperio de estas leyes se dividieron hasta el año 1948 un total de 733 comunidades. En tanto, Labbé (en Babarovic et al. 1987) señala que entre 1927 y 1949 se liquidaron 793 reducciones. Esto corresponde, aproximadamente al 26% del total de títulos de merced entregados por la Comisión Radicadora²⁹. Este proceso se detendrá bajo el gobierno de Carlos Ibáñez de Campo, quien nombra a Venancio Coñuepan, uno de los líderes históricos del movimiento indigenista mapuche, como ministro de Tierras y Colonización. Bajo su cargo se crea en 1953 la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), que es responsable del desarrollo y ejecución de las políticas hacia los pueblos originarios. Entre sus atribuciones se contaban el dirimir las contiendas de competencia entre los Jueces de Indios, proveer profesionales para el

²⁹ El trabajo de la Comisión Radicadora de Indígenas permitió la constitución de 2.961 reservas con una superficie total de 526.285 has. (Babarovic et al.). Ello constituye aproximadamente un 5% del territorio ancestral comprendido entre el Bío Bío y Chiloé, con una superficie de 9.476.010 hectáreas.

funcionamiento de los juzgados y solicitar la asignación de abogados para la defensa de los indígenas (Foerster y Montecino 1988). Por medio de estos mecanismos y su influencia, logró contener el proceso divisorio. No obstante, el punto permanece vigente en la normativa y reaparece en la ley 14.511 de 1961, que mantiene la división con el acuerdo de un tercio de los comuneros. Cantoni (1969) sostiene que para agilizar este proceso se crean cinco Juzgados de Indios. Según Ormeño y Osses (1972), en diez años de vigencia de este cuerpo legal, se recibieron 1.362 solicitudes de partición, que dieron lugar a 126 comunidades divididas. A la hora de presentar el balance del ciclo divisorio iniciado en 1927, saltan a la vista sus consecuencias: “Ello significó que más de 100.000 hectáreas pasaran a dominio de particulares, privando de sus tierras a un importante sector de campesinos indígenas” (Op.cit.:23). En tanto, la pérdida de la tierra se estima en 131.000 hectáreas, sumando a las tierras enajenadas las usurpadas, lo que corresponde al 25% del espacio reduccional (Babarovic et al. 1987).

El contenido de la legislación indígena en el período examinado muestra la ideología integracionista del Estado, tanto por su intención como por sus omisiones. La consideración del problema indígena aparece aquí reducida al régimen de la propiedad indígena y jurisdicción de las contiendas en torno a ella. En el resto de los aspectos, los mapuche se rigen por las leyes generales del país. Así sucede, por ejemplo, en los aspectos culturales y educativos, a partir de la ley de educación primaria de 1920. Ésta establece la obligatoriedad de la enseñanza para los niños de ambos sexos entre los 7 y 13 años. Para entonces, la educación formal era percibida como una necesidad por parte de las organizaciones

mapuche (Foerster y Montecino 1988). Así lo señalan en el Memorial de 1935 los caciques williche (Memorial 2004), quienes solicitan colegios propios dentro de las comunidades para el desarrollo de la educación primaria, secundaria, profesional y comercial. El problema es que ésta se realiza sobre la base de un currículo universal, que busca la homogeneización cultural y no a partir del conocimiento del idioma mapuche, como solicitan las autoridades indígenas.

El breve período del gobierno de la Unidad Popular marca una inflexión en esta tendencia. La ley 17.729 de 1972 por primera vez incorpora la consideración de criterios culturales para definir la condición de indígena. Esto marca una diferencia sustantiva en la perspectiva de los legisladores. Los anteriores cuerpos legales reducían su definición a la vinculación de los individuos con las tierras reduccionales. Este cambio de sensibilidad es destacado por los abogados del DASIN, Ormeño y Osses (1972:28), en el marco de la discusión de este proyecto:

“El denominado ‘problema indígena’ no se refiere sólo a la tenencia de la tierra, como hasta ahora y con notable ceguera ha querido entenderse. La cuestión de la tierra es, por cierto, la infraestructura del asunto, pero no lo es todo, puesto que tiene además profundas implicaciones culturales étnicas, sociales, etc. Restringir el problema a lo relativo a la tierra (tenencia, ocupación, distribución, etc.) es minimizar el asunto y, desde luego, encontrarse con una imposibilidad básica para encontrarle solución.”

El articulado de esta ley asume las aspiraciones y demandas de un amplio espectro de organizaciones mapuche convocadas en el primer y segundo Congreso Nacional Mapuche, realizados en 1969 en Ercilla y Temuco en 1970. Ella incorpora mecanismos para la restitución de las tierras usurpadas o enajenadas,

así como disposiciones que favorecen la participación en el proceso general de Reforma Agraria. En el contexto de este último, sólo el año 1971 se restituyen a las comunidades indígenas 68.000 hectáreas. Su ejecución y la aplicación de esta normativa queda en letra muerta con el golpe de estado del 11 de septiembre de 1973.

La política indígena del gobierno militar se define en el decreto ley 2568 de 1979, que busca completar el proceso de división de las comunidades mapuche, adjudicando a sus habitantes hijuelas de posesión particular. Los considerandos del decreto señalan que “la denominada ‘Propiedad Indígena’ ha sido fuente de numerosos problemas” y constituye una barrera para el progreso de su población. Plantean “la aspiración evidente de los indígenas de llegar a ser propietarios individuales de la tierra” y reclaman la necesidad de terminar con la discriminación que afecta a éstos. A este propósito, la ley busca homologar la situación jurídica de los indígenas respecto al resto de los ciudadanos chilenos y según el ministro de agricultura de la época, Alfonso Márquez de la Plata, se encuentra encaminada a “facilitar a los mapuches el acceso a la propiedad individual de la tierra” (en Babarovic et al.1987:82). De allí que el artículo primero del decreto plantease: “Las hijuelas resultantes de la división, dejarán de considerarse indígenas e indígenas a sus dueños”. Este punto causó escozor entre las organizaciones mapuche de la época y dio lugar a un largo proceso de movilización social en su contra. En este período se produce la reconstitución de la Junta de Caciques Williche de San Juan de la Costa (Gacitúa 1992). No obstante, la aplicación del decreto continuó

inalterable hasta lograr en 1987 la división de prácticamente la totalidad de las 2 mil comunidades subsistentes en 1978.

Para la ejecución del procedimiento administrativo bastaba la solicitud de uno de los ocupantes de la comunidad, independientemente de su origen étnico y vínculos de propiedad. Los costos de su implementación los asumía el Estado, de modo que resultasen gratuitos para los comuneros interesados. La delimitación y adjudicación de las hijuelas se realiza respecto a la ocupación efectiva de la tierra en el momento en que procede la mensura, que se verifica sin atender a los derechos consuetudinarios o sanguíneos. Quienes se encuentran ausentes de la comunidad reciben una indemnización económica por la pérdida patrimonial. Según López Andrade (en Bengoa 1990b), el Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP), encargado de la ejecución de las tareas técnicas del proceso, actuó como parte interesada en el mismo. En muchos casos éste asume la iniciativa de la división, que el decreto reservaba a los comuneros, y obra con fuerza ejecutiva, en tanto el tribunal no hace más que ratificar lo dispuesto por el organismo público.

En este contexto, la política indigenista de los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-2007) constituye un notorio cambio de perspectiva, que toma distancia de las iniciativas asimilacionistas. La ley 19.253 de 1993 “Sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas” reconoce y valora la existencia de diversos grupos étnicos en el país, establece el deber del Estado de “respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus

culturas, familias y comunidades”. Ella no sólo admite el derecho de los pueblos originarios a mantener sus manifestaciones culturales, sino afirma la obligación de la institucionalidad pública de cuidarlas y promocionarlas. Con estos propósitos, la normativa crea un fondo para la compra de tierras y derechos de agua para indígenas; dispone, igualmente, de un fondo de desarrollo. En el plano educativo, plantea la implementación de programas de educación intercultural bilingües en zonas de concentración de población étnica. En el aspecto administrativo, instituye la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), encargada de promover, coordinar y ejecutar las iniciativas en favor de los pueblos originarios. En el organizativo, permite la constitución e inscripción de comunidades, dotadas de personalidad jurídica y compuestas por un mínimo de 10 miembros adultos. En la práctica, éstas han operado como unidades funcionales para optar a los beneficios ofrecidos por la normativa y las diversas líneas de trabajo desarrolladas a partir de ella.

La implementación de esta ley ha supuesto en los últimos años el diseño y ejecución de una serie de políticas sectoriales destinadas a los pueblos indígenas. Bajo este marco jurídico se ha instalado un Programa de Salud Intercultural que incorpora la medicina ancestral y busca la pertinencia cultural de las intervenciones en salud. Se han emprendido diversas experiencias en el campo de la Educación Intercultural. El Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) y la Corporación Nacional Forestal (CONAF) han generado líneas de trabajo específicas hacia esta población. En el área de cultura, se ha institucionalizado un fondo especial de proyectos para financiar la producción de creadores, cultores o investigadores

indígenas. Paralelamente, el Ministerio de Planificación y Desarrollo (MIDEPLAN) ha instalado un Programa de Desarrollo Integral de las Comunidades Indígenas (Programa Orígenes), con un presupuesto de 133 millones de dólares, destinados al financiamiento de proyectos productivos y culturales. Por primera vez las políticas públicas incentivan el autorreconocimiento de la etnicidad. Los diversos subsidios y beneficios ofrecidos por el Estado actúan como estímulo para la asunción de la condición de indígena. En el área williche, éstas contribuyen efectivamente a la activación y fortalecimiento cultural. La organización de comunidades funcionales, la postulación y ejecución de proyectos ha dado lugar a procesos de búsqueda en torno a la identidad, con un carácter más permanente. Ello ha conducido a la recuperación de manifestaciones culturales que se habían perdido y la reanimación de otras que se encontraban disminuidas o en vías de desaparición. El proceso de desestructuración social y aculturación, que golpea a la población indígena a lo largo del siglo XX, se atenúa y da algunas señales de inversión. Nos encontramos en un momento de revitalización étnica que se expresa en el plano ritual, mediada por la acción de las políticas del Estado.

5.2. ANTECEDENTES SOBRE EL NGILLATUN MAPUCHE COMO TIPO RITUAL: LA MEDIACIÓN IDEOLÓGICA

Bajo el siguiente título ofrecemos una caracterización del ngillatun ancestral mapuche como tipo ritual. Éste constituye nuestro punto de referencia para leer posteriormente el lepün o ngillatun williche actual. Destacamos la vigencia del ngillatun como mediador ideológico, que reproduce los valores y códigos de la cultura mapuche y mantiene simbolizados los principios del orden social. Explicitamos los principios metodológicos y fuentes de información en los que se basa nuestra lectura de este tipo ritual. Discutimos la tendencia a diferenciar los rituales sociales de los religiosos en una sociedad no secularizada como la mapuche y destacamos el papel de la religión en la construcción del orden social. Referimos a los usos de la rogativa, vemos la etimología de la voz ‘ngillatun’ y los antecedentes míticos de la ceremonia. Analizamos algunos de sus componentes simbólicos (rewe, llangillangi, ngillatuwe). Referimos algunas variantes rituales. Caracterizamos su sistema de roles (longko, ngenpin, afkadi, delkechafe, kamañ, pillankushe, kallfü malen, machi). Mencionamos los factores asociados al número de participantes, duración y composición de

la congregación. Describimos su estructura, distinguiendo los actos básicos que la componen: preliminares, apertura, sacrificio, ofrendas, oraciones, bailes, comensalidad y término. Retomamos la noción de mediación ideológica. Abordamos los usos históricos del ngillatun para la propiciación de la actividad bélica y la reproducción social.

El ngillatun es la manifestación ritual vigente más importante para el pueblo mapuche y quizás la más relevante en términos socioculturales. En las comunidades pehuenche de la VIII región y en las reducciones mapuche de las regiones VIII, IX y el área norte de la XIV o Región de los Ríos, éste continúa realizándose en mapudungun, lo que favorece la preservación y puesta en escena de un sistema de representaciones anclado en la cosmovisión ancestral. El ritual constituye aquí un **dispositivo de mediación ideológico** que preserva y reproduce los valores sociales y códigos simbólicos propios de la cultura mapuche. El aislamiento geográfico, en el primer caso, y el desarrollo de una cultura de resistencia intrarreduccional, en el segundo, han permitido la persistencia de los mecanismos de estructuración cognitiva y la continuidad de las prácticas tradicionales que se expresan en la ceremonia. El ngillatun es el medio por el que las comunidades regulan sus relaciones con las deidades y espíritus asentados en el wenumapu. En contraste, en el área williche donde realizamos nuestro trabajo etnográfico, el ngillatun se efectúa en castellano y se encuentra asociado a un sistema de representaciones de clara influencia católica. El ngillatun tradicional mapuche constituye, por lo tanto, el punto de referencia para el análisis de las variaciones de este último. Bajo esta denominación entendemos aquí a aquellas manifestaciones rituales registradas por la literatura etnográfica, lingüística e histórica que muestran la continuidad de los patrones expresivos y proyectan las categorías distintivas de la cultura ancestral. Si bien las primeras descripciones etnográficas del ngillatun datan sólo de comienzos del siglo XX (Augusta 1910,

Robles 1910), sus antecedentes formales y funcionales se encuentran registrados en las fuentes históricas desde el siglo XVI. En la presente sección de nuestro trabajo intentaremos caracterizar este tipo ritual, explicitando sus contenidos culturales y principales usos sociales.

Como hemos dicho, nuestra aproximación al *ngillatun* mapuche descansa aquí, fundamentalmente, en el análisis de las fuentes históricas, etnográficas y antropológicas. Estos antecedentes se ven complementados con observaciones emergentes de un incipiente trabajo de campo que realizamos en la zona norte de la Región de los Ríos, donde se conserva el uso de la lengua vernacular. En lo medular se trata, por lo tanto, de un tipo ritual abstraído a partir de la información de los registros documentales que muestran la persistencia de las formas expresivas de la ritualidad mapuche. Los documentos examinados son de muy diverso origen y naturaleza. El corpus incluye desde investigaciones antropológicas de factura relativamente reciente (Faron 1997 [1964], Casamiquela 1964, Gundermann 1981 y Dillehay 1990), diversos estudios de valor etnográfico (Augusta 1991 [1910], Robles 1910, Coña 1984 [1930], Guevara 1910, 1912; Alonqueo 1979) y ensayos etnológicos (Guevara 1908, 1916-1917, Latcham 1924); hasta obras históricas y lingüísticas de misioneros católicos (Valdivia 1887 [1606], Rosales 1989 [1674], Ovalle 1888 [1646], Febres 1975 [1764], Havestadt 1883 [1777], Augusta 1992 [1916], Moesbach 1944) y crónicas de los soldados de la conquista y de la frontera (Bibar 1966 [1558], Mariño de Lovera 1865 [1595], González de Najera 1889 [1614], Núñez de Pineda 1863 [1673]), entre otras. Las primeras proporcionan una imagen detallada de las manifestaciones rituales en

uso, las últimas entregan datos dispersos sobre las prácticas simbólicas que constituyen sus precedentes. Estas fuentes remiten a diversos períodos históricos y múltiples contextos etnográficos. Los antecedentes que ellas proporcionan dan cuenta de la gran variabilidad y transformaciones de la acción ritual, pero informan igualmente de un conjunto de constantes que permiten postular la continuidad del ngillatun como tipo ritual. Entre éstas: la presencia del rewe, lugar sagrado en torno al que se organiza la acción ritual; el purun o baile colectivo en torno al rewe; la consumación de sacrificios que son presentados como ofrendas; el enunciado de oraciones y cantos; el consumo colectivo de alimentos y bebidas. La constatación de estos rasgos expresivos en las ceremonias registradas por antiguos relatos y crónicas muestra la existencia de relaciones de filiación ritual. En este sentido, concordamos con el planteamiento de Foerster (1993:92), para quien las fuentes del ngillatun parecen ser dos:

"La primera constituida por ritos propiciatorios para el bienestar general, realizados por linajes y agrupaciones locales de tipo antiguo (LOFCHE) que aún perduran en algunas zonas, como rituales de linajes, segmentos de linajes o familias extensas patrilocales. La segunda son las asambleas y parlamentos con el objetivo de tratar asuntos de guerra, incursiones allende la cordillera, alianzas políticas que en el pasado contemplaban la propiciación a los dioses para el éxito de acuerdos e iniciativas colectivas".

Respecto a los tipos rituales en la sociedad mapuche ancestral, autores como Latcham (1924) y más recientemente Bengoa (2003) han planteado la necesidad de distinguir entre las congregaciones rituales de carácter social, donde se resuelven los asuntos de interés civil o militar, de las ceremonias religiosas destinadas al comercio con las fuerzas numinosas. Latcham opone así el lepün, asociado a los intereses políticos o las empresas bélicas, a los ngillatun o

rogativas. Un principio de diferenciación que retoma Bengoa (op.cit.120), quien separa aguas entre el kawin “de carácter secular, festivo, de organización política donde se dicta la justicia” y el ngillatun “de carácter eminentemente religioso y sagrado”. Una distinción tan tajante, a nuestro juicio, no resulta pertinente para una sociedad no secularizada como la mapuche, donde la acción social y la explicación del devenir de los acontecimientos encuentran sus fundamentos en la religión. Será precisamente en la descripción de las reuniones festivas denominadas kawin, caracterizadas por los españoles como borracheras, y en los encuentros orientados a los preparativos de la guerra, a la celebración de las victorias o el establecimiento de alianzas o pactos de paz, donde encontraremos los antecedentes de los actos expresivos que hoy forman parte del ngillatun. Concordamos con estos autores en señalar que, evidentemente, las congregaciones sociales presentan múltiples motivaciones y no tienen un sentido puramente devocional, pero resulta también claro que la eficacia de la religión no es mística ni metafísica, sino social, en tanto es un mecanismo de integración, de construcción de la realidad y legitimación del orden preestablecido. No resulta casual que estas instancias calificadas de festivas, cívicas o bélicas se realicen en torno al rewe (instrumento sagrado) o en el lepün (espacio purificado) o que ellas se consagren a través de sacrificios. La ritualidad social contiene a las rogativas, así como éstas hasta el día de hoy se realizan para afrontar los problemas de interés colectivo. Esta pauta de asociación persistente entre los ámbitos secular y religioso, explica que las formas expresivas de la sociabilidad mapuche, como los bailes y comidas colectivas, hayan quedado permanentemente ligadas a la

enunciación de los símbolos sagrados y se presenten hasta el día de hoy en las rogativas.

De acuerdo a la perspectiva teórica que desarrollamos, la textura del ritual refleja los rasgos del contexto y/o la situación social donde opera el rito. Por su carácter formalizado y su capacidad para la simbolización, los rituales actúan como mecanismos de almacenamiento de la información, donde se expresa una memoria de largo aliento. Así ocurre con el ngillatun tradicional mapuche, que **actualiza las categorías básicas de la cosmovisión mapuche y reproducen los principios que daban forma a su estructura social**. Se trata, por lo tanto, de un **mediador ideológico**. En sus ejemplares se encuentran las huellas de los usos privilegiados en diversos momentos: la propiciación de la agricultura, la consagración de las empresas bélicas, la reproducción social. Como hemos dicho, se trata de la ceremonia religiosa más importante para este grupo étnico, puesto que a través de ella se regulan las relaciones entre las comunidades y las fuerzas numinosas. Ésta es su **mediación de sentido**. Por su carácter público y colectivo, es igualmente la más significativa en términos sociales. Desde antaño, en ella se congregan de modo periódico los miembros de sus parcialidades para invocar a sus deidades y espíritus ancestrales a través de cánticos y oraciones, la realización de sacrificios y danzas en nombre de éstos y para compartir alimentos y bebidas. Su frecuencia parece haber estado regulada por las dinámicas específicas de las distintas unidades sociales. Su ejecución constituye un deber que se verifica de un modo pautado en el tiempo, pero se encuentra abierto, igualmente, a las contingencias. El ngillatun constituye el medio ritual adecuado para propiciar las iniciativas de

interés colectivo, consagrar las acciones y obtener la ayuda de los dioses ante los desastres naturales (terremotos, erupciones volcánicas, sequías e inundaciones). Se trata de un ritual que puede ser clasificado como de intensificación de la relaciones, puesto que en él la actualización de la representaciones sagradas sirve al fortalecimiento de los lazos sociales.

Según Alonqueo (1979), el término ngillatun deriva de la palabra 'ngillan' que significa 'pedir', 'rogar', pero también comprar, 'pagar'; y el sufijo 'tun' que denota la acción de coger, tomar. Esta expresión se emplea por lo menos desde el siglo XIX para designar a las rogativas mapuche. Su etimología da cuenta de la relación de compromiso existente entre hombres y dioses. Indica la obligación ritual de los primeros que agradecen –pagan– y ruegan, suponiendo la contraprestación y reciprocidad de los segundos. Estas ceremonias también se refieren con otras voces como trawun (junta), kamarrikun (ritual de acción de gracias), ngellillipun o lllellipun (oración), ngulam (consejo), ngillan pewün (petición de fertilidad) y ngillan mawun (petición de lluvias), las que se usan como sinónimos de ngillatun o para indicar variantes de éste. El origen del ritual se pierde en el tiempo y ha pasado a formar parte del patrimonio mítico. Robles (1910:165-166) consigna al respecto: “Dicen los indios que los nguillatunes se han celebrado siempre, que esta ceremonia es costumbre inveterada de su raza, i que si se llega a la línea más remota de su ascendencia se la encontrará invariable”. El mismo autor proporciona un relato que asocia la instauración del ngillatun al enfrentamiento entre las serpientes Treng Treng y Cai Cai, registrado por primera vez por Rosales (1989:27-30 [1674]). De acuerdo a la versión reproducida por Robles, una

serpiente emergió de las entrañas de la tierra gritando 'Cai Cai' y dejando tras de sí grietas desde las que manó el agua a borbotones. Ante la inundación de los campos, hombres y animales se refugiaron en la altura de un cerro llamado Treng Treng, cuya cumbre ascendió hasta casi tocar el sol para contrarrestar el progreso de la aguas. Cuando finalmente el nivel de éstas descendió, los hombres celebraron el primer ngillatun. "Sacrificaron entonces a un niño huérfano para obtener la sangre que se empleó en la ceremonia. En pos de este sacrificio vino el de gallos y gallinas cuya sangre iban vertiendo en las aguas que se retiraban" (Robles 1910:168). El padre Augusta (1991 [1910]), por su parte, proporciona un relato que vincula el ngillatun a la celebración de la victoria de los mapuche contra la dominación española, que mantenía a éstos empobrecidos y privados de libertad. Para enfrentarse a sus opresores, los mapuche se convocaron con una pifülka (instrumento musical de viento, consistente en un tubo tallado en madera, con un orificio en la parte superior) provista de virtudes mágicas. Tras expulsar a los extranjeros de sus tierras se reunieron para invocar a Dios. Hicieron una trutruka (tipo de corneta fabricada de una especie de bambú denominada colihue) y le preguntaron a la pifülka cómo debían hacer su rogativa. Ésta les dijo que debían hacer un sacrificadero (llangillangi) para dejar allí en una artesa la sangre de un animal. "Con esto agradeceréis a Dios", les comunicó.

Los relatos míticos refieren a dos de los motivos que concitan o han concitado a lo largo de la historia mapuche la realización de rogativas: la ocurrencia de desastres naturales y la realización de empresas bélicas. Los mapuche ruegan comunitariamente para propiciar el favor de los dioses y espíritus ante las

amenazas que afligen al grupo. En estos casos, los acontecimientos del plano natural o social proveen la necesidad e impulsan la rogativa. No obstante, en la actualidad, en muchas comunidades la acción ritual se encuentra asociada al trabajo agrícola, por lo que ha adoptado un carácter cíclico, efectuándose preferentemente en las épocas de siembra o cosecha. De allí que en ocasiones se califique al ngillatun como un rito agrario. No obstante, ello da cuenta de los usos del ritual más que de su naturaleza, porque como hemos dicho éste puede ser empleado con diversos propósitos. Si en el período prehispánico –como hemos argumentado– constituye un mediador socioestructural, en la actualidad es un mediador ideológico, a través del que se reproducen las representaciones cosmovisionarias de la cultura mapuche. Su frecuencia varía según los sectores, contándose casos como el de comunidades pehuenche donde se registran hasta cuatro rogativas al año, hasta otras reducciones mapuche donde se realiza cada cuatro años.

En otras ocasiones, la ocurrencia de hechos sorprendentes o la solicitud de los espíritus que se comunican con los hombres a través de los sueños imponen el ngillatun. Así lo destaca el testimonio de Pascual Coña (1984:372 [1930]):

“El primer impulso viene de una señales extraordinarias o visiones. Se hacen oír personas que dicen: ‘Pasan cosas extraordinarias en tal y tal lugar –se nombra el lugar donde suceden–, se ha visto un hombre que cuenta sucesos maravillosos, por ejemplo, saliendo del volcán ha bajado un toro negro que habla y dice que va a hacer desbordar el mar’. Otro visionario cuenta que fue al cielo; otro que habló una vaca; otro que tenía una aparición y que habló un espíritu enrostrándole: ¿Por qué no celebráis una fiesta? ¿Por qué no hacéis rogativas (o ngillatunes)?”

La cita muestra la presencia de las manifestaciones sobrenaturales en la experiencia mapuche y su relación directa con los espíritus ancestrales. Los mapuche tienen la obligación de mantener las atenciones rituales hacia aquellos que aseguran su protección. En su cultura, la religión es el fundamento del *admapu*, las normas que ordenan el comportamiento. En caso de desviación, los ancestros o deidades ponen en evidencia las faltas, a través de signos de advertencia, mensajes que llegan en sueños y la administración de castigos en casos graves o persistentes. Nos encontramos ante una religión marcada por la fenomenología de la presencia. Las fuerzas numinosas se aparecen y actúan en la vida de los hombres de múltiples formas. Por ejemplo, en caso de observancia de las reglas, el ciclo ritual concluye con la recepción de consejos por parte de los ancestros, por vía onírica.

La referencia más antigua que encontramos del término *ngillatun* nos remonta al siglo XVIII y se halla en el vocabulario de Febres (1975:496 [1764]). Según el autor, 'gillatun' significa 'pedir' y 'gillatucan' equivale a "llamar al demonio o al pillan, lo cual hacen con un cigarro de tabaco". Si bien, la palabra no se registra en las crónicas de los siglos XVI y XVII, en ellas aparecen mencionados o descritos numerosos de sus componentes y rasgos vigentes. Entre estos elementos se encuentra el *rewe* o altar en torno al que se desarrolla la acción ritual. Como hemos señalado previamente, 'rewe' significa en *mapudungun* 'lugar puro'. El término se ocupa en la actualidad para designar al tronco labrado que los(as) *machi* (chamanes mapuche) emplean para contactarse con los espíritus y deidades de *wenumapu*. Como tal, es uno de los símbolos de su función mágico religiosa.

Éste recibe, igualmente, el nombre de 'prapawe' (Robles 1910), que significa 'escalera', o 'kemu kemu' y consiste en un trozo de árbol descortezado (generalmente de canelo) con una serie de peldaños labrados en una de sus caras, que representan los diversos niveles de wenumapu e indican el poder del machi para acceder a ellos. El rewe se sitúa, por lo común, en el patio de las casas de los machi y se adorna con una serie de especies vegetales (colihues, ramas de árboles frutales, helechos). El ascenso ritual a través de sus escalones señala metafóricamente el ingreso del chamán a la morada de los espíritus y dioses. El rewe es, por lo tanto, un punto de contacto, un canal de comunicación entre la tierra (el nag mapu) y el wenumapu o mundo celeste. Con este sentido aparece igualmente ocupando un lugar central en el ngillatun. Aquí consiste en una combinación o selección de especies vegetales situadas en el centro del ngillatuwe (lugar del ngillatun). En las comunidades mapuche de la IX región se compone predominantemente de canelo asociado al maqui y laurel; entre los pehuenche se usa la araucaria; el colihue (kolew) prepondera en zonas cordilleranas de la Región de los Ríos; el laurel es privilegiado por los williche que lo usan en asociación con una variedad de especies frutales como el maqui y el avellano; en tanto, los mapuche del área pampeana argentina emplean el molle o algarrobo. El rewe puede asumir diversas formas. En ocasiones se presenta como una rama compuesta de ganchos de diversos árboles, en otras consiste en una corrida de ramas de una o distintas especies. Puede, igualmente, estar conformada por un che mamüll (una figura humana de madera que representa una deidad o espíritu superior), por un par de estas figuras de sexo masculino y femenino o un kemu kemu acompañado de ramas y banderas. A modo de ejemplo de esta variabilidad,

Hilger (1957) consigna que el rewe de la comunidad de Coñaripe se compone de cuatro varas de colihue, mientras que el de Alepúe lo conforma un maqui³⁰. Moesbach (1944) lo caracteriza como un “árbol sagrado” compuesto de tres palos de canelo, maqui y laurel, amarrados entre sí con voqui y revestidos con ramas de las mismas especies. Robles (1910) describe el rewe del ngillatun del cacique Tripaiñam en Lautaro, constituido de un manzano, cuyas ramas se entrelazan con las de un frondoso maqui. Sobre el follaje de éste penden los cueros de los corderos que han sido recientemente sacrificados. Sus ramas reciben ramos de flores y manojos de trigo y cebada. En cualquiera de los casos, el rewe es el eje de las acciones rituales: punto de oración, centro de los bailes, espacio de consagración de los alimentos, receptáculo de las ofrendas.

Cabe destacar que la voz rewe (bajo las variantes ortográficas de regua, regue, regué, rehue) se encuentra consignada desde las primeras crónicas de la conquista. Bibar (1966 :160 [1558]) denomina ‘regua’ al lugar donde los nativos se juntaban ciertas veces en el año para arreglar sus asuntos, de modo que regua es el sitio señalado y “parte donde se ayuntan”. El padre Valdivia (1887 [1606]) emplea el término como sinónimo de cahuín o junta, y señala que éste designa al lugar donde habitan los indios. Rosales (1989 [1674]), lo califica como lugar de sus juntas y cabildos, “donde tratan las cosas de importancia” y “hazen las borracheras y fiestas principales” (sic). Núñez de Pineda (1863 [1673]) habla del ‘regue’ como sinónimo de parcialidad o agrupación indígena. Febres (1975 [1765]) escribe ‘rehue’ y lo define como una parcialidad de las nueve que hacen una reducción,

³⁰ La autora no emplea en su descripción el término rewe, pues restringe la acepción de este para designar al kemu kemu o árbol labrado de la machi. El cuadro que proporciona, no obstante, no admite equívocos, pues las especies mencionadas ocupan el centro del ngillatun y son el foco de la acción ritual.

que llaman 'ayllarehue'. En tanto, 'rehuetun', sería la junta de una parcialidad. El término que hoy designa al punto de interacción entre los espacios sagrado y profano se emplea en las fuentes históricas para referir a las unidades políticas y territoriales. Rosales (op.cit.), no obstante, proporciona un dato que permite acercar estas perspectivas. En el 'regue' los caciques o señores de la tierra tenían un canelo, especie arbórea que hasta el día de hoy los mapuche consideran sagrada. Allí efectuaban sacrificios de ovejas en las ceremonias para establecer las paces. Otras fuentes del siglo XVII (González de Nájera: 1889 [1614] y Núñez de Pineda y Bascuñan 1863:135 [1673]) describen la presencia de los elementos significantes que hasta hoy constituyen el rewe. De acuerdo a estos cronistas, los mapuche tenían la costumbre de plantar un árbol de canelo en el centro del espacio ceremonial, donde transcurrían lo que estos testigos califican como sus bailes y fiestas más solemnes. Al respecto escribe González de Nájera (op.cit.:54): "Júntanse, pues, en un ameno y verde campo, cerrado de arboledas, con gran provisión de cántaros de sus bebidas, de que llevan cargadas sus mujeres, y en medio del llano plantan un pimpollo o árbol nuevo de limpio y derecho tronco, y en la cima muy acopado de hoja, el cual llaman de canela". Por su parte, apunta Núñez de Pineda (op.ci.:135):

"Ya antes dije de esto que en el medio del palenque estaba hincado o clavado un árbol de canelo mui crecido, y porque no blandase o se hiciese pedazos al tiempo que más necesario fuese, por ser madera vidriosa y delicada, le tenían liado a otros dos árboles gruesos y fornidos, de adonde pendía unas maromas gruesas, que en sus extremos llegaban a liarse a otros postes firmes y robustos que de estribos servían a los bancos del baile y al palenque".

Otro de los componentes del espacio ritual consignado por las fuentes etnográficas (Coña 1984, Augusta 1991, Alcamán y Araya 1993) y lingüísticas (Augusta 1992 y Moesbach 1944), es el llangillangi, una suerte de tarima o mesa. Ésta se conforma de cuatro estacas, unidas por varas horizontales sobre las que se amarran ramas cruzadas para constituir superficie. Encima de ella se colocan platos de madera con la sangre de los animales inmolados y se depositan sus corazones. Según Alcamán y Araya (1993), este acto ritual recibe el nombre de würwütun y corresponde a la entrega del vaho de la sangre o carne caliente de la víctima que alimenta a los dioses. El llangillangi es el espacio de presentación de las ofrendas, por lo que puede recibir igualmente cántaros de chicha o bolsas con harina. Como tal, tiene un carácter sagrado. Alrededor de éste se levanta el llongoll, un cerco de coligües o una serie de estacas que demarca este espacio sacralizado. En ocasiones, el llangillangi se presenta separado del rewe, como testimonia Coña (1984: 378), quien lo sitúa “bastante apartado (...) en dirección hacia la salida del sol”. En otros casos, el llongoll y llangillangi constituyen una unidad con el rewe, como apunta Latcham 1924:377): “Se encerraba con ramas o cañas plantadas de trecho en trecho, un espacio rectangular de unos 15 a 20 m. de largo por 5 a 6 de ancho. Dentro de este espacio sagrado, llamado llongoll o llongollongo, se elevaba el rehue”. Alonqueo (1979), en tanto, emplea el término llangi como sustituto de la palabra rewe. Por su parte, Kuramochi y Huisca (1997) denominan ‘llongol’ al centro de la acción ritual. De acuerdo a los autores, la etimología de esta voz deriva del término ‘llong’, que designa un tipo de recipiente tejido de coirón y pita y cuyo propósito era contener la harina y el trigo. El llongoll y el llangi delimitan el lugar de presentación de las ofrendas que están allí para

alimentar a los espíritus. En tanto tal, constituyen una puerta de comunicación con el wenumapu. De allí que Guevara (1908) también consigne el uso de la voz llangi (llañi) para referir a la superficie donde descansa el cadáver de los muertos durante el eluwün, ritual mortuario.

El espacio donde se desarrolla la acción ritual recibe el nombre de ngillatuwe (Alonqueo 1979, Catrileo 1995), que significa lugar del ngillatun, y constituye un sitio reservado y especialmente preparado para la rogativa. Se trata generalmente de una pampa amplia, situada en las proximidades de una fuente de agua y con una ubicación que permite el dominio visual y espacial del entorno. En ocasiones, éste se encuentra asociado a otros sitios sagrados, como puede ser un Treng Treng (cerro mítico), un eltun (cementerio) o la morada de un ngen mapu (espíritu tutelar). El campo ritual también recibe el nombre de 'lepün' (Gundermann 1981, Foerster 1993), voz que deriva del término 'lepü' que, significa 'barrer'. El lepün es el terreno que ha sido limpiado física y espiritualmente para la realización del ngillatun. Rosales (1989: 118-119; 126) registra el uso del término en el siglo XVII, afirmando que el lepün (lepun, lepan) correspondía a la plaza de armas y sitio de encuentro públicos, donde se trataban los asuntos de guerra y se sacrificaba a los cautivos. Febres (1975 [1764]) consigna una doble acepción de esta voz que significa tanto 'limpiar', como la parcialidad de un cacique y el lugar donde se juntan los miembros de ésta. El actual ngillatuwe o lepün muestra las coordenadas que organizan la cosmovisión mapuche, que considera al puel mapu (este) como significante sagrado y punto focal de la rogativa. Los elementos contenidos en el espacio ritual se disponen en dirección a la salida del sol (chaw antü), que

constituye la representación figurativa de wenumapu fucha, principal deidad de la familia sagrada. Las künu, ramadas o empalizadas cubiertas de ramas, por lo general, se sitúan en el extremo poniente del campo ritual con su entrada mirando al puel mapu. Éstas albergan a los miembros de la congregación durante los días que dura la rogativa. También se pueden disponer en forma semicircular, cubriendo las zonas norte, oeste y sur del espacio sagrado y emplazadas con su cara principal mirando hacia el rewe. Éste habitualmente se ubica en el centro del ngillatuwe y marca la intersección de los ejes que ordenan el mundo mapuche: en el plano horizontal el eje lafkenmapu/ puelmapu (oeste-este) y secundariamente pikunmapun/ willimapu (norte-sur). En el plano vertical, el eje nagmapu-wenumapu (tierra-cielo). El rewe es el punto ordenador de las acciones rituales del ngillatun que se orientan en una doble direccionalidad: hacia el puelmapu, desde donde emerge chaw antü y hacia el wenumapu, morada de los dioses y espíritus. Cada familia ocupa un lugar preestablecido en el ngillatuwe. Según Dillehay (1990), su posición expresa el orden trófico de las especies que sirven de nombre a los linajes familiares, que es a su vez el orden que éstas ocupan en el wenumapu, de modo que la estructura de los planos natural y del sagrado se sintetizan en la ocupación del espacio del ngillatun.

En su sentido genérico, el término ngillatun significa 'rogativa', lo que comprende una amplia gama de manifestaciones rituales. Como apunta Barreto (1996), las rogativas pueden ser individuales, diarias, familiares, circunstanciales y/o comunitarias. Sin embargo, éste se emplea en el campo de la literatura etnográfica de una manera más específica para designar al ritual de impetración corporativo. El

concepto de ngillatun se distingue en este aspecto del 'llellipun' que señala a los actos de oración que se pueden realizar en forma individual, como parte de las actividades cotidianas, o bien de manera comunitaria. El llellipun se manifiesta muchas veces como una invocación personal o familiar a los dioses o a los espíritus ancestrales, que se realiza generalmente al amanecer, mirando al puelmapu, y suele estar acompañada de una pequeña ofrenda consistente en una porción de los primeros alimentos que se van a consumir, que se riegan a la tierra o se queman en el fogón. El ngillatun, considerado como tipo ritual, se caracteriza por ser un acto colectivo que involucra a los miembros de los linajes y comunidades que mantienen relaciones de vecindad geográfica, alianza política o vínculo de parentesco. La dirección de la rogativa, en el plano organizativo, suele estar en manos del longko o ñidol longko (longko principal) de la comunidad, quien ostenta el cargo de autoridad tradicional recibido por herencia (küpal). En tanto, la conducción de los aspectos religiosos recae sobre el ngenpin (dueño de la palabra), quien es el encargado de dirigir las oraciones y sacrificios que se realizan durante la rogativa. Éste se distingue por sus cualidades oratorias y su capacidad de comunicarse con los espíritus a través de visiones y sueños. En algunas comunidades, su trabajo aparece acompañado por una pillan kushe (anciana espiritual) que ejecuta el kultrung durante el purun. Estos roles son ejercidos por personas cuyo küpal (ascendencia) los habilita para el cargo.

En la actualidad, los roles organizativos y sacerdotales suelen reunirse en la persona del longko, quien actúa como ngillatunkamañ (encargado de la rogativa). No obstante, la capacidad de decisión del ritual no se concentra en figuras

unipersonales. La preparación y realización de éste involucra ampliamente al tejido social intra e inter comunitario. Previo a la realización de la rogativa se convoca a reuniones en las que participan los ancianos y los jefes de familia. Dependiendo de las circunstancias y las normas rituales institucionalizadas en cada comunidad, en estas reuniones se definen aspectos tales como el tipo de ngillatun, la fecha en que se efectuará, duración de la rogativa, los motivos por los que se va a pedir, las comunidades invitadas. En ellas también se verifica la disponibilidad de los recursos materiales para llevar a cabo la ceremonia y se confirma la distribución de los diversos roles rituales. Entre los actores indispensables se encuentran, además del ngenpin, los cargos de autoridad, responsables de mantener el orden en la rogativa: el afkadi, segunda voz de mando tras el longko, también conocido como capitán; el adelkechafe, 'el que tiene que tratar con la gente', denominado sargento; los kamañ o guardianes de la rogativa (Faron 1997), brazo ejecutivo de la autoridad, encargados de sancionar el cumplimiento de las normas rituales. En algunas comunidades esta última tarea es asumida por personas enmascaradas que se denominan kollong (máscara). Un papel central les corresponde, igualmente, a los ayekafe (músicos) que ejecutan las cadencias rítmicas que marcan el baile; y a las tayülfe, mujeres que entonan cánticos sagrados. En otras rogativas participa una pareja de jóvenes prepúberes vestidos de azul, denominados kallfümañ y kallfüwentru, que representan a las deidades menores de la familia celestial y actúan como insignias del ritual. Entre sus roles se encuentra acompañar el rewe, encabezar los bailes colectivos y las carreras de los jinetes en torno al ngillatuwe. En el área argentina, estos jóvenes reciben el nombre de piwechen (Casamiquela 1964). Los o las machi pueden hacerse presentes

también desempeñando la función de tayülfe o bien reemplazando al ngenpin en la conducción de la rogativa. Esto último ha sido considerado una señal de transformación del ngillatun (Bacigalupo 1995) y explicado como producto de la disminución de autoridad de los representantes de los linajes dominantes (longko y ngenpin), quienes desempeñan tradicionalmente este cargo, debido a la pérdida de vigencia de los principios de organización basados en el parentesco (Faron 1997). En este caso, el cambio cultural se explica a partir de la modificación en la estructura social. Cuando así sucede, actúan también en el ngillatun los ayudantes de la machi: los llankan (asistentes) y el dungunmachife (quien habla por la machi cuando ésta entra en trance).

El número de participantes y la duración de la rogativa dependen del tipo de ngillatun. El registro etnográfico de autores como Faron (1997), Alonqueo (1979), Gundermann (1981), Bacigalupo (1995) plantean la distinción entre ceremonias de carácter familiar, ceremonias realizadas ante situaciones de emergencia, de los ngillatun de acción de gracias, que son los más extensos temporalmente y de mayor solemnidad. Los ngillatun familiares congregan a los miembros de los clanes patrilineales o linajes y se organizan para propiciar sus intereses o enfrentar situaciones que afectan a los miembros del grupo parental. Su duración se puede extender a dos días y una noche. Los ngillatun de emergencia congregan a los diversos grupos familiares que ocupan en conjunto un área geográfica, los que se reúnen para clamar a los dioses ante la desgracia. Se trata de rogativas organizadas con premura ante situaciones catastróficas imprevistas, por lo que, como las anteriores, también suelen ser de corta duración. En contraste, los

rituales de acción de gracias, llamados kamarricun o trawun, reúnen a miembros de varias congregaciones (preferentemente cuatro) y son preparados con un largo período de anticipación. Su duración es de, por lo menos, dos días y puede llegar a tres noches y cuatro días. A través de sus longko y werken (mensajeros), los organizadores extienden su invitación a otras comunidades del área con las que mantienen vínculos sociales y rituales. Sus congregaciones constituyen la contraparte ritual. Sus integrantes se denominan metrem (invitados) o wichan (aliados). Éstos concurren en forma organizada, bajo la dirección del longko y capitán, representados simbólicamente a través de la bandera de la comunidad. La participación en la rogativa en calidad de huéspedes genera en ellos una deuda de reciprocidad que los obliga a actuar como anfitriones de esta comunidad en sus próximos ngillatun. Las comunidades que participan de modo recurrente en una rogativa constituyen un kiñel mapu (una tierra) o un wichan mapu, un territorio aliado, como es el caso de los antiguos aillarewe, la asociación de rewe o agrupaciones que constituían una unidad política que se expresaba ritualmente.

La realización del ngillatun supone un ejercicio de ritualización progresivo. La decisión y organización de la rogativa suele implicar una serie de actos protocolares. Entre éstos, la consulta a los ancianos y cargos de autoridad, la convocatoria a reuniones para fijar la fecha, la invitación a las comunidades aledañas (Coña 1984). Es el wiñol dungun, el tema que vuelve cíclicamente, cada vez que ha transcurrido el tiempo que obliga a la realización de una nueva rogativa. A medida que se acerca la fecha prevista, se acrecientan los preparativos. Las mujeres preparan el muday y las tortillas. Antiguamente, se entonaban cánticos

llamados llamekan para esta ocasión (Augusta 1991). Los hombres sacrifican animales para proveer la carne que se va a consumir (Coña 1984). Su sangre es ofrecida a los dioses, acompañada de oraciones. El día preestablecido, se produce el konkünü, la salida de los miembros de la congregación a la pampa sagrada para levantar sus ranchos. Se realiza una reunión solemne para recordar los propósitos que convocan a los asistentes y las normas que se deben respetar (Alonqueo 1979). En la víspera de la rogativa se procede a la plantación o preparación del rewe. En algunas comunidades, la rogativa se encuentra precedida por acciones rituales preliminares, como el chalilelefünün o saludo a la pampa (Kuramochi y Huisca 1997). Este acto ritual incluye acciones propiciatorias de los espíritus ancestrales a través de oraciones y sacrificios, que se realizan en el cementerio de las comunidades. En el caso de los wichan (visitas), los miembros de las comunidades visitantes se despiden de su ngillatuwe, para dirigirse al de la comunidad anfitriona.³¹ En tanto, los de esta última saludan el campo sagrado donde se realizará la ceremonia. Todos estos actos anticipan la realización del ngillatun, crean las condiciones, establecen las predisposiciones y señalan la inminencia del ritual.

El inicio de la rogativa propiamente tal, o tuwüll ngillatun, presenta un número significativo de variantes. En algunas partes se inicia con sacrificios (Kuramochi y Huisca op.cit.), en otros con plegarias en el rewe (Faron 1997), con la presentación de los miembros de la congregación en torno al rewe (Alonqueo 1979) o con una

³¹ La costumbre de invocar a los antepasados antes de las juntas aparece consignada por Rosales (1989:157). De acuerdo al autor, previo a la realización en los “regues” de las “borracheras y fiestas principales, la parentela va [...] a derramar en su sepultura cada uno un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halle en la fiesta”.

combinación de estas acciones. Puede incluir el *trepeln pullin*, consistente en golpear la tierra con las *makanas* (lanzas) para despertar al espíritu de la pampa. Uno de los actos rituales habitualmente asociados con el inicio de la rogativa es el *awün* (Coña 1984, Faron 1997, Casamiquela 1964), giro de jinetes y caballos alrededor del *ngillatuwe*, describiendo un movimiento inverso al sentido de las manecillas del reloj. En el área de Lanco-Loncoche, la estructura de este acto ritual se compone de 16 vueltas, organizadas en series de 4 evoluciones. Tras éstas, los jinetes se detienen sucesivamente en cada una de las esquinas del *ngillatuwe*. Los participantes se forman en línea, mirando hacia el campo sagrado. El *awünkamañ*, o el capitán y sargento, corren sus caballos frente a la alineación, simulando embestidas con sus *makanas*, al tiempo que dirigen un *kefapan* (grita ritual), coreado por los participantes.

El *awün* es un acto simbólico presente no sólo en el *ngillatun*, sino también en el *elüwun*, ritual fúnebre. Sus funciones son proteger el espacio sagrado y ahuyentar de él a los espíritus negativos (*wekufe*) y/o propiciar a las deidades y espíritus ancestrales. Éste muestra la apropiación ritual del caballo, que se incorpora a la vida mapuche a partir del siglo XVI como resultado de los procesos de aculturación antagónica. El acto reproduce formas expresivas precedentes, como es el giro alrededor del *rewé*, característico en los bailes. En este sentido, apunta Augusta (1992), el término *awün* designa no sólo el movimiento de las monturas, sino también la danza en torno al centro ritual. En ambos casos, el desplazamiento reconstruye figurativamente la imagen del movimiento solar en su paso diurno. En las zonas meridionales de América, el astro describe con su trayectoria un

hemicíclo, que nace en el este y se desplaza hacia el norte para caer al suroeste. De allí que la dirección predominante, tanto del purun (baile) como del awün (cabalgata), siga un itinerario circular en sentido sur-este-norte-oeste. En los ngillatun actuales, sin embargo, la voz awün se reserva, generalmente, al galope de los caballos por el perímetro del espacio ritual. Se trata, según Moesbach (1984:295), de “la distinción más alta con que los indígenas honran a las personas o cosas”. La columna de jinetes, compuesta solamente por hombres, es encabezada por un awünkamañ (oficiante de awün) o por el kallfüwentru acompañado, también, por la kallfümalen, la única figura femenina que participa en el awün. Tras ellos sigue la tropa de jinetes que marcha con el estrépito de los cascos que golpean el suelo y los gritos de los kona.

El ngillatun expresa un compromiso de reciprocidad entre los hombres y las deidades y espíritus ancestrales. Su lógica opera sobre el principio de equivalencia entre el dar y recibir, destacando al don como un mecanismo generador-reparador de deudas. Su realización cada cierto tiempo tiene un carácter obligatorio y se verifica, muchas veces, ante la protesta de los dioses o antepasados, que manifiestan su malestar a través de los sueños o mensajes proféticos. Los principales actos rituales que lo conforman son de ofrenda y oración, lo que resulta consistente con el doble sentido del término ngillatun, que significa tanto rogar como pagar. No en vano el ngillatun ha sido caracterizado como un rito de carácter sacrificial (Augusta 1991). La inmolación de animales es una de las constantes de la rogativa, que no admite excepciones. La ofrenda puede asumir diversas formas. En ocasiones, su sangre (mollfuñ) es asperjada sobre el rewe y otros instrumentos

rituales, regada a los pies del altar o presentada en el llangillangi (receptáculo de ofrendas) para que el vaho alimente a espíritus y dioses; los corazones (piuke) también suelen ser depositados sobre éste, en tanto la carne (ilo) o un animal entero puede ser quemado para que el humo ascendente nutra a las deidades. Según registran Kuramochi y Huisca (1997), hasta el presente en algunas comunidades los animales sacrificados reciben el nombre de 'kungaykiñ', término que de acuerdo a Augusta (1992) es un adjetivo que significa 'color de guanaco' y en el lenguaje especial de las machi designa al chukao, pájaro que éstas cazan, secan y adornan con un collar de flores (copihues) para aplicarlos a los enfermos en la parte dolorida. El empleo de este término para referir a los animales ofrendados aparece como el significante de tiempos antiguos en el que las especies sacrificadas eran el luan (guanaco) y los weke (llamas). También se designa a la víctima sacrificial 'kullito' (de kullin), que en este contexto significa pago o 'dullito' (elegido). En la actualidad se emplean caballos, vacunos, ovejas y aves a este propósito, presentándose una amplia variedad de reglas sobre la selección de las víctimas, considerando variables como su especie, género y color. En la mayoría de los casos, se prefieren especímenes machos, jóvenes y sin castrar, porque su simbolismo se asocia a la fuerza y la reproducción. Sin embargo, conocemos de comunidades en que se consideran que éstos pueden 'llamar un tiempo muy fuerte', por lo que se prefieren hembras.

Los procedimientos del sacrificio admiten una serie de variantes. Una de las formas tradicionales es la apertura del pecho de los animales mayores para arrancarles el corazón aún palpitante (Augusta 1991, Coña 1984, Kuramochi y

Huisca 1997), acción que de acuerdo a estos últimos autores se designa witrapiuke. Quienes realizan la extracción se denominan entunpiukefe. Otra de las modalidades es el degüello (katrüpeln) y desangramiento (Augusta1991, Robles 1910). En ocasiones, estas técnicas se combinan de modo que el animal muere degollado y luego se le saca el corazón (Faron 1997). En el caso de las aves, a éstas se les arranca la cabeza. Previamente, los sacrificantes dan cuatro vueltas con ellas alrededor del llongol. Luego, presentan a la víctima alzándola al wenumapu y la decapitan tirando del gaznate, en un procedimiento que se denomina wichowünpel karekare (Kuramochi y Huisca 1997). El animal descabezado se suelta para examinar en los movimientos de su estertor la suerte de quien lo ofrece. Si el ave se mueve hacia el puel mapu es signo de bonanza y es mal augurio si retrocede. A la inmolación le sigue la presentación de ofrendas. Los sacrificantes en ocasiones corren con el corazón alrededor del rewe, lo alzan en sus manos orando al cielo, lo muerden para adquirir parte del newen (la fuerza) de la vida ofrecida, riegan con su sangre los instrumentos rituales: las banderas de las congregaciones, las trutrukas, el kultrung, las makanas de los capitanes. Luego, el llanka piuke (corazón) es amarrado al kolew (varas de colihue) del capitán, colocado en el rewe o depositado en el llangi. La sangre que fluye de la garganta de los animales degollados es recogida en palanganas. Parte de ésta puede ser regada a los pies del rewe o bien asperjada sobre éste. Para estos efectos se emplean como hisopo hojas de especies vegetales como el laurel (triwe) y canelo (foye). Gundermann (1981) informa que en el área pehuenche se asperja con un manojito compuesto de crin de caballo y una gramínea llamada kawikachu, al que suelen añadirse o entremezclarse pelos de vacuno o caprino, hojas de árboles

frutales, matitas de pewen. De acuerdo a este autor, en todos los casos la regla es “la unión de un elemento animal a uno vegetal” (Gundermann 1981:173). El sacrificio, en ocasiones, aparece como uno de los componentes de actos rituales con un sentido más amplio como el *tuwüll ngillatun* o comienzo. Sin embargo, en general, él mismo define un acto ritual en el que participan una serie de otras acciones ritualizadas como la oración, el canto ritual (*tayül*), el baile o el consumo ritual de tabaco. Su frecuencia varía según los *ngillatun*. En algunos se realiza sólo en una oportunidad a lo largo de la rogativa, en otras se repite cada uno de los días en los que se extiende la ceremonia.

La acción sacrificial se encuentra consignada y minuciosamente descrita por fuentes históricas de larga data. Rosales (1989: 143 [1674]) señala que cuando los indígenas querían jurar la paz:

“matan las oexas de la tierra, dandola a cada una con una porra un golpe en la cabeza, y otro en los lomos. Con lo que cae en el suelo, y no se menea mas. Luego le sacan el corazon viuo, y palpitando, con su sangre untan la ojas del canelo, y le dan el corazón al Cacique, o persona con quien hazen las pazes, el cual le reparte en pedacitos...”.

Luego de esto, entierran a los pies del canelo los instrumentos de guerra. El mismo autor (1989: 144) apunta que otro tanto sucedía cuando convocaban a la guerra:

“El Toqui general saca su hacha de piedra, junta a los demás Caciques y soldados y clauando en el suelo su toqui, una lanza, y algunas flechas, mata allí oexa de la tierra, y con la sangre del corazón, unta el toqui la lanza, y las flechas diciéndolas, que beban de aquella sangre mientras les trahen la sangre de sus enemigos, para que se harten de ella. Toman tabaco, y echan muchas bocanas de humo incensando los instrumentos de guerra, y invocando sus caciques, y soldados difuntos”.

A continuación se repartían pedazos del corazón entre los caciques comprometidos a combatir, para sellar el pacto y darle un carácter de obligación. La continuidad de los gestos expresivos queda de manifiesto en la descripción que ofrece Faron (1997:93) de un ngillatun observado a mediados del siglo XX, es decir, tres siglos más tarde de lo anotado por Rosales:

“El ñillatufe ...mata una de las ovejas amarradas cerca del rewe. Esto lo hace con un cuchillo largo, degollando al animal. Mientras se desangra la oveja, el ñillatufe le corta la oreja derecha, la que levanta mientras dice una imploración. Después de esto abre el pecho de un animal muerto y le saca el corazón. Levanta el corazón con su mano derecha y pronuncia una corta plegaria a ñenechen y a los antepasados en general, que son los ‘halcones del sol’. Luego después muerde el corazón y se lo pasa a uno de los asistentes del ñillatufe, que están a la derecha. Cada oficial ofrece por turno el corazón al cielo, pronuncia una oración y lo muerde”.

Los rasgos que hoy se observan en el sacrificio animal se encuentran también presentes en los sacrificios con que antaño los mapuche celebraban las victorias militares. Las víctimas, dice Rosales, recibían el nombre de wekeche (guequeche) “que quiere decir en su lengua: hombre que an de matar como carnero. Por que matan del mismo modo, que matan los carneros de la tierra, y suple en las fiestas grande por un carnero”. Según el cronista, el lugar donde se llevaba a cabo la ceremonia se denominaba ‘lepun’ (lepün). El prisionero era derribado de un golpe de porra, luego de lo cual se procedía a abrirle el pecho y arrancarle vivo el corazón, que pasaba de mano en mano, colocado en una pica mientras se realizaban arengas, para finalmente ser trozado y comido por los caciques. El cautivo Núñez de Pineda (1863:43 [1673]) brinda una descripción que corrobora las anteriores observaciones:

“...le dio en el cerebro un tan gran golpe, que le echó los sesos fuera con la macana o porra claveteada que sirvió de insignia al que llaman toque. Al instante los acólitos que estaban con los cuchillos en las manos, le abrieron el pecho y le sacaron el corazón palpitando, y se lo entregaron a mi amo, que después de haberle chupado la sangre, le trajeron una quita de tabaco, y cogiendo humo en la boca, lo fue echando a una y otras partes, como incensando al demonio a quien había ofrecido aquel sacrificio. Pasó el corazón de mano en mano, y fueron haciendo con él la propia ceremonia que mi amo; y entretanto andaban cuatro o seis de ellos con sus lanzas corriendo a la redonda del pobre difunto, dando gritos y voces a su usanza. Y haciendo con los pies los demás temblar la tierra”.

La asociación de estos gestos se mantiene en vigencia hasta el día de hoy. Casamiquela (1964) informa del yapepüllin, consistente en golpear con los pies en el suelo, mientras se enuncia un grito de avivamiento: “ya, ya ya”. Kuramochi y Huisca (1997), tanto como Gundermann (1981), registran el uso del tabaco acompañando a las oraciones que siguen a la inmolación.

El ngillatun, sin embargo, no contiene solamente el sacrificio de animales, sino también la ofrenda de alimentos de origen vegetal. El relato sobre la génesis de los ngillatunes que transcribe Augusta (1991) señala que el llangi recibe sangre y carne tanto como saquitos de harina. De acuerdo al registro de Gundermann (1981), el pintefun (acto de asperjar) se puede realizar con sangre o con muday. Otro tanto sucede con el vertido (wütrun) o riego de los pies del rewe o del suelo que se puede realizar con mollfuñ o muday. Esta entrega de alimentos se encuentra presente igualmente en los rituales fúnebres, donde se provee al difunto de bebida y comida para que no pase hambre en su próxima vida. Así, según Augusta (1992), wütrunmawun es la ceremonia de regar con chicha a los muertos. En el ngillatun, la alimentación de los dioses y espíritus ancestrales muestra la

continuidad de este compromiso. Respecto a la antigüedad de esta costumbre, da testimonio Rosales (1989), quien señala que en las “fiestas y borracheras” el primer jarro de chicha era derramado al suelo para que bebiesen sus parientes difuntos. El marewepull, como se denomina la hilera de cántaros con muday que se coloca en el rewe, así como la chicha que éstos contienen, destinada a realizar los asperjes y de la que beben los participantes en ciertos momentos de la ceremonia, ha devenido en uno de los símbolos de la rogativa (Augusta 1991, Coña 1984, Casamiquela 1964, Moesbach 1944). Según Augusta (1991), el término se aplica igualmente a ciertas tortillas rituales que se colocan en el centro del espacio ceremonial y que pueden corresponder a lo que Coña (1981) denomina wilpan kofke, especie de panes de la proposición, que se llevan los miembros de la comunidad a la que próximamente le corresponderá organizar el ngillatun. Otro medio de comunicación con los espíritus es el sahumero de tabaco (pütrem), que acompaña a las oraciones. Éste se realizaba con unas pipas ceremoniales denominadas kütra. Se trata de un gesto asociado a la ritualidad de los machi, pero que también se hace presente en la rogativa (Kuramochi y Huisca 1997). Del mismo modo, es posible ver la quema de algunos productos vegetales, con la idea que el humo (fitrun) sirva de alimento a las deidades. La importancia que tienen las ofrendas de origen vegetal en la rogativa aparece asociada al desarrollo de la agricultura como actividad productiva. Si bien en la actualidad, ésta es la principal actividad económica de las comunidades mapuche, debemos recordar que ella ya constituía un modo de producción importante a la llegada de los españoles.

La contraparte de los sacrificios y ofrendas son las oraciones rituales. Unos y otras aparecen, habitualmente, en relaciones de simultaneidad o sucesión, al punto de constituir muchas veces una unidad de acción. Las oraciones acompañan al sacrificio preceden o siguen a las ofrendas. Éstas también son un componente de otros actos rituales como el de plantación del rewe, que tiene un carácter preliminar, o el tuwüll ngillatun, que abre la ceremonia. No obstante, la oración también constituye, en derecho propio, un acto ritual durante el que el resto de las acciones cesan o bien se articulan en torno a ella. Éste recibe el nombre de llellipun y se encuentra rodeado de signos de solemnidad. Los jefes de rancho se sitúan en torno al llongol, mirando siempre al este. Se le pide a la multitud que guarde silencio. En algunos casos, la oración se desarrolla con los participantes arrodillados, recibiendo el nombre de lukutun. Su conducción se encuentra a cargo del gnenpin, rol que es desempeñado por el longko o un miembro del linaje dominante. El gnenpin, término que significa literalmente “dueño de la palabra”, eleva en voz alta las plegarias e impetraciones. Los antecedentes de esta figura también se encuentran consignados por Rosales (1989: 141-142). Según el cronista, en todas sus fiestas se pone arriba del canelo el hijo del cacique, muy adornado, y se dirige a los presentes desde lo alto “refiriendo las personas principales que han muerto de su linaje en aquellos años pasados, y dando el parabien a los presentes...”. Como advertimos previamente, en la actualidad el rol del ngenpin ha tendido a ser sustituido en algunos sectores por las o los machi, como resultado del debilitamiento de la autoridad tradicional en el espacio reduccional (Faron 1997, Bacigalupo 1995). Este agente se hace presente con sus ayudantes: el dungunmapuche (intérprete del machi, cuando éste entra en trance)

y las llangkan (asistentes de ceremonia), y pone en escena sus artes rituales. Además de conducir las oraciones, desarrolla otras acciones vinculadas al rol de chamán, como son el machipurun (baile del o la machi) o el küymin (trance ritual). Su presencia no constituye un elemento necesario para la realización del ngillatun, pero existen antecedentes de la participación de agentes mágico-religiosos en las antiguas ceremonias para el ejercicio de la adivinación y profecía.

Las oraciones son un espacio de expresión de las representaciones religiosas, que registra de un modo particularmente notorio las transformaciones culturales. En la actualidad, parte importante de ellas se dirigen a Ngünechen, que se traduce literalmente como ‘el dueño de los hombres’ y es considerado una deidad suprema creadora. Las referencias a éste, sin embargo, se remontan sólo al siglo XIX (Bacigalupo 1988). La figura de Ngünechen probablemente corresponda en sus orígenes a uno de los miembros del sistema de los ngen, descrito por Grebe (1993-1994), considerados espíritus guardianes de los elementos de la naturaleza. Ngen co es el protector del agua; ngen mawida, el de las montañas; ngünechen el de los hombres, transformado en deidad apical por influencia de la evangelización católica. El repertorio de oraciones y fragmentos de oraciones que proporciona la literatura etnográfica, muestra que la idea de Ngünechen contiene una representación tetrádica, que se despliega como cuatro miembros de una familia divina. De allí que cuatro sea considerado un número sagrado por los mapuche. Esto se aprecia, por ejemplo, en el corpus que reproduce Alonqueo (1979)³², uno de los más amplios y que permite seguir los contenidos y estructura del discurso de

³² La traducción que proporciona este autor, de origen mapuche, pero formado en colegios católicos y más tarde en el seminario, muestra el influjo de ideas cristianas.

las rogativas. La secuencia de plegarias se inicia aquí con la invocación a chaw (padre), papai (madre), weche (joven) y üllcha (doncella) y se repite de modo sistemático, asociado a diversas representaciones o atributos que presentan cuatro caras: fucha, kushé, wentru y domo. Ellas, por ejemplo, aparecen relacionadas a los elementos cósmicos: como wün (el amanecer), kallfü wenu (el azul del cielo) y kuyen (luna). Si bien, algunas de estas menciones se pueden considerar como alternativas para designar o calificar a las mismas deidades, en otras parece evidente que se alude a referentes autónomos como, por ejemplo, los dioses del este (puel fucha, kushe, weche, ülcha) y los del sur (willi fücha, kushe, weche y ülcha). El orden de aparición de los atributos y referentes parece indicar cierto sentido de jerarquía, un principio que se repite en las oraciones consignadas por otros autores. La oración del pewen, que reproduce Gundermann (1981), alude en primer término a antü rey fucha (el anciano rey sol) y antü rey kushe (la anciana reina del sol), luego a los dioses del pewen. Otro de los elementos estructurales de la oración es el ruego y conmemoración de los antepasados. Los oficiantes le piden ayuda a los espíritus de padres, abuelos, bisabuelos y ancestros míticos. La estructura de las plegarias muestra la combinación de momentos de invocación e impetración que se reiteran y alternan. Las oraciones comienzan con la referencia a las deidades y sus atributos, y siguen con la expresión de las necesidades y expectativas humanas. El discurso asume un carácter público y de representación del sentir colectivo, en tanto es enunciado a viva voz por el ngenpin en medio de la congregación. Sus invocaciones son depositarias del saber ancestral, sus plegarias la manifestación de la idea de un destino común a los miembros del

grupo. El ngillatun es la instancia donde se saldan las deudas con los dioses tanto como un espacio de solicitud, donde se vela por el bienestar de la comunidad.

Otro de los componentes fundamentales del ngillatun es el purun o baile, que enfatiza el carácter participativo del ritual. En contraste con la oración, donde vemos a un miembro seleccionado del grupo que dirige la acción en el nombre de todos, en el purun es el conjunto o un colectivo de los miembros el que desarrolla la actividad con un sentido unitario. Si en la plegaria el carácter corporativo se manifiesta a través del principio de representación, aquí descansa en los de encarnación y cooperación, pues supone un trabajo corporal de enunciación plural. Como en los anteriores aspectos de la rogativa, la gramática del ritual opera con unos pocos elementos expresivos que se transforman y combinan, produciendo una gran variabilidad. El movimiento básico corresponde al giro en torno al rewe y llongol en un sentido que reproduce la dirección trazada por el sol en su desplazamiento diario. Como dijimos, en el hemisferio austral, éste describe un arco inclinado hacia el Ecuador, por lo que el recorrido del baile va de sur a este, norte y oeste.



Registro del baile ceremonial incluido en la 'Histórica Relación del Reyno de Chile' de Alonso de Ovalle, 1646.

Casamiquela (1964) propone una clasificación de las coreografías a partir del género de los participantes, distinguiendo entre bailes mixtos, en los que intervienen hombres y mujeres, y ejecuciones exclusivamente masculinas. No obstante, como apunta Coña (1984), aún las danzas comunitarias suelen presentar una separación de los ejecutantes según el sexo. Entre éstas se encuentran expresiones como el ampurun o 'baile caminado' (Gundermann 1981, Pereda y Perrota 1994), consistente en el desplazamiento de dos círculos de danzantes, uno interior compuesto por mujeres y uno exterior conformado por hombres, que rodea al primero. Los participantes giran en torno al rewe tomados de las manos,

siguiendo una dirección inversa unos respecto de los otros. Los antecedentes de este baile se encuentran registrados en el dibujo de Ovalle (2003 [1646]), que retrata una ronda de hombres moviéndose alrededor de una enseña. El 'shafshaf purun' (arrastrar los pies), descrito por Casamiquela (1964), es un baile circular de parejas de un mismo sexo, que giran en torno al rewe al compás del kultrung, los hombres en el sentido del reloj y las mujeres en dirección inversa. De acuerdo al autor, éste se ve alternado por el 'rrüngkürrüngkü purun' (baile de saltitos), descrito por Lagos et al. (1986) como una danza con intensos movimientos corporales. Se inicia con el pie derecho que salta hacia el lado, el medio y adelante, volviendo un paso atrás para continuar con el pie izquierdo y así sucesivamente. Se puede bailar por personas del mismo género asidas de las manos, formando filas o en forma individual. Coña (1984), en tanto, clasifica el baile de acuerdo a grados de intensidad. El 'pichi purun' (pequeño baile) consiste en movimientos del tronco hacia delante y atrás, y de la cabeza hacia los lados sin desplazarse del sitio. El ñochi purun (baile moderado), similar al anterior, pero con algunos brincos y pasos pequeños. Según Lagos et al. (1986), se trata de una danza lenta alrededor del rewe, en la que los bailarines pueden ir asidos de la mano en filas, o sueltos guardando formación. Se ejecuta avanzando hacia el frente siempre con el pie derecho, que es seguido por el izquierdo, pero sin llegar a adelantarlo. Finalmente, el 'futa purun' (gran baile), es calificado por Coña como el más solemne, lo caracteriza como un baile de saltos continuos, acompañados de gritos y expresiones de emoción. Probablemente corresponda al 'rünkü purun'. Alonqueo (1979), en tanto, menciona la existencia de bailes colectivos de carácter analógico: el 'withrapurrun', que imita "la quietud de la nube blanca al atardecer" y es un baile

que se ejecuta de pie, moviendo los talones como resortes de un modo reposado; el 'welupurrún' que se caracteriza porque la multitud se divide en dos grupos o más que se cruzan, asimilando "los movimientos cruzados de las nubes".

El baile se encuentra acompasado por el toque del kultrung, o tambor mapuche, que marca el ritmo de la ejecución. Junto a éste se interpreta la trutruka, corneta mapuche fabricada de quila. Entre otros instrumentos, suelen animar el baile las pifüllka, especie de flauta bitonal y las kaskawillas o sonajas. Éstos producen el entorno sonoro para la danza, que actúa a la vez como un medio de expresión simbólica y mecanismo de cohesión social. Uno de los movimientos básicos del purún es el giro reiterado en torno al rewe que, como dijimos con anterioridad, reproduce figurativamente el desplazamiento del sol en el ciclo diario. La danza expresa la cosmovisión, la transforma en experiencia del cuerpo social. De un modo similar operan los bailes exclusivamente masculinos, de carácter imitativo, como el 'choike purún' (baile del avestruz) o el 'tregül purún', (baile de treile), que se encuentran entre los descritos con mayor detalle en la literatura etnográfica (Barreto 1996, Casamiquela 1964, y especialmente Gundermann 1985). Estas danzas presentan semejanzas sustantivas, que permiten tratarlas de un modo unitario. Ellas se ejecutan por cuadrillas compuestas por cinco hombres vinculados social o familiarmente. Se trata de bailes seriados, que presentan seis etapas o momentos que se distinguen por un toque de kultrung particular y por el orden de las acciones. El primer momento corresponde a la salida o presentación del grupo, los cinco restantes son pasos dirigidos por distintos miembros de la cuadrilla. La serie se abre por el miembro de mayor ascendencia dentro del grupo y sigue por

orden de edad. La presentación de los participantes es similar en ambos bailes. Los ejecutantes bailan descalzos, con el torso desnudo, con la cara y el cuerpo pintados, con plumas en la cabeza y una manta extendida sobre la espalda, que imita unas alas. Hassler (1987) señala que los distintos momentos del choike purun representan diversas etapas en la vida del ñandú (avestruz americana). Casamiquela (1964) plantea la hipótesis de que el choike es una danza vinculada a la caza y que cada momento de ésta corresponde a la imitación de diversas especies. En tanto, el análisis del tregülpurun, que registra Gundermann (1981), destaca las relaciones de filiación entre el conjunto de danzantes, miembros de un mismo grupo patrilineal. El número de integrantes de la cuadrilla representarían a la pareja de treiles y los tres polluelos que suele concebir por camada. La danza sería, entonces, una expresión ideológica de los principios de organización social. Esta idea se ve reforzada por los contenidos de otro de los recursos expresivos del ngillatun, que a continuación abordamos.

En estrecha relación con el choike purun se desarrolla el 'tayül'. Con este término se designa en mapudungun al canto sagrado. Barreto (1996) afirma que éste se caracteriza por la sencillez de la melodía, "de ocho compases, que generalmente se ejecutan en cadencias de a cuatro". Se trata de un canto entonado exclusivamente por mujeres. Puede desarrollarse por una solista o en forma grupal. En este caso, la canción la inicia la 'entun tayulfe' (sacadora del canto) y se van acoplando progresivamente las demás ejecutantes para terminar cantando todas juntas. Los investigadores distinguen diversos tipos de cantos sagrados: ngen tayül (Barreto 1996), dedicado a las entidades protectoras de los diversos

elementos; kulliñ tayul (Mendizabal 1994), vinculado a las actividades ganaderas y dedicado a los animales; wenu tayül (ibid), de invocación a las deidades y expresión de las teofanías celestiales y finalmente kümpeñ tayul o de linaje (Barreto 1996, Casamiquela 1964, Gundermann 1985 y Mendizábal op.cit.). Este último se entona durante la ejecución del choike purun. Durante el baile de cada uno de los miembros de la cuadrilla se canta a su 'güü', nombres individuales de linaje. Según Mendizábal (1994:147), cada cuadrilla tiene una dueña o cantora que conoce de los kümpeñ de los participantes:

“Por lo general la dueña canta en registro verdaderamente grave de contralto y con un matiz más fuerte que el resto de las cantoras. Las otras se superponen, como ya dije, sin establecer relación armónica o imitativa alguna con la primera. La tendencia melódica es descendente sobre tres, cuatro o cinco sonidos y el coro de taiël [tayül] realiza una heterofonía a la que se suma la percusión del kultrun que es simultánea al canto”.

El canto que expresa públicamente el kupan del linaje es “una forma ideológica de expresión del principio unilineal en el contexto de una congregación religiosa” (Ibid.).

El ngillatun no sólo contiene una actualización sistemática de las representaciones de la religiosidad mapuche. Éste incluye una serie de actos rituales orientados al fortalecimiento de las relaciones sociales. Uno de ellos es la invitación a otras congregaciones rituales y a personas externas a la comunidad. Se pueden distinguir dos tipos de visitas (witran). Unas son las personales, convocadas por los componentes de los ranchos familiares. Como apunta Stuchlik (1999), los miembros de la comunidad organizadora reclutan a sus huéspedes en forma individual e independiente de los demás integrantes, en función de sus lazos

de parentesco, amistad y relaciones económicas. Este autor descarta la existencia de invitaciones corporadas a otras comunidades. No obstante, éstas se encuentran registradas por la literatura etnográfica (Coña 1984, Faron 1997, Kuramochi y Huesca 1997). La convocatoria a diversos lof es la norma imperante en el área de Lanco-Loncoche, donde las comunidades organizadoras reciben a tres congregaciones, de modo que en el campo sagrado se juntan cuatro banderas, correspondientes a este meli witrán mapu. La recepción de las congregaciones invitadas constituye un acto ritual demarcado, que puede asumir diferentes formas. Coña cuenta que los asistentes marchaban hasta el sitio de la rogativa en columnas, dirigidas por su ngenpin, longko y machi. Al llegar al ngillatun eran recibidas con un gran baile en el que se alternaban las comunidades anfitrionas y los invitados, para terminar danzando en conjunto. Luego de esto, se repartía a los recién llegados cántaros con muday. Kuramochi y Huisca, en tanto, describen un acto ritual marcado por el cruce de banderas del lugar invitado y los dueños del ngillatun para señalar su unidad, seguida de un discurso ritual en el que se expresa la ascendencia de los congregados y el motivo de la reunión. Entonces se produce el saludo de todos los miembros de la congregación anfitriona a los recién llegados, para lo cual se forman dos hileras. Los dueños de casa se sitúan a la derecha y las visitas a la izquierda, intercambiando apretones de mano en señal de bienvenida.

De carácter social son, igualmente, los actos rituales de comensalidad. Las reglas de éstos varían de una comunidad a otra. Kuramochi y Huisca (1997), por ejemplo, apuntan que los invitados se ubican en el lado oeste del llongol o rewe,

sentados en el suelo sobre mantas y pontros, formando un semicírculo. A éstos se les entrega platos con comida, pan, carne asada, muday. En otras comunidades, sin embargo, cada familia acomoda sus bancos contra los del vecino, de modo de formar una hilera, donde comen los hombres con los invitados. En algunas rogativas del área puelche, las mujeres y los niños se alimentan aparte, según consigna Casamiquela (1964). Coña afirma que la distribución de los alimentos se inicia por los witran, a los que se entrega comida en abundancia. Al punto que las mujeres deben equiparse de sacos para llevar la carne. Sólo cuando éstos han recibido su porción, se entrega comida a las visitas que han llegado por propia iniciativa y a los forasteros. Gundermann informa que la distribución de alimentos también opera entre los miembros de la propia congregación. Al respecto señala el autor (1981: 43): “Un acaserado, además de regalar comida a los directores del rito, da a sus parientes masculinos patrilineales, a los parientes por alianza y los amigos, aproximadamente en este orden de preferencia”. Kuramochi y Huisca (op.cit.) afirman que el acto de regalar alimentos se denomina ‘konchatun’ y genera un vínculo entre donante y beneficiario que supone un compromiso de reciprocidad futura.

El término ‘konchatun’ o ‘koncholuwn’ se emplea igualmente para designar un acto ritual consistente en el ofrecimiento de un animal a una persona, para sacrificarlo en conjunto. ‘Koncho’, en tanto, es el título de las personas que han hecho un sacrificio entre dos. Se trata, según Latcham (1924: 518), de “una comunión sacramentada entre dos personas que se comprometían una mutua amistad” y que de este modo “contraían un compromiso solemne y formal”. El

konchatun genera entre los participantes un vínculo persistente al punto que según Augusta (1991:26-27): “Aquellos cuyos finados padres habían sacrificado unidos, siguen haciéndolo entre sí para siempre”. La ceremonia incluye invocaciones a las deidades y los espíritus ancestrales, la inmolación del animal de acuerdo a las costumbres de cada comunidad, la realización de asperjes u ofrendas con la sangre y la comunión alimenticia por parte de los contrayentes del título de amistad. La obligación de reciprocidad que éste establece es similar a la que se genera entre las comunidades que participan juntas en un ngillatun. Se forman así verdaderas cadenas rituales, compuestas por tres o cuatro comunidades. Cada una de éstas es la contraparte ritual de las otras. Así, las congregaciones que en una oportunidad son anfitrionas, la próxima vez serán invitadas a las rogativas de aquellas agrupaciones que recibió como huéspedes. Estos intercambios generan vínculos estables, al punto de designarse a las comunidades que celebran juntas como ‘kiñel mapu’ (una tierra) o ‘wichan mapu’ (tierras aliadas), lo que denota la existencia de viejas alianzas políticas, una de cuyas mayores expresiones fueron los aillarewe, cuya convergencia en un ngillatun está registrada (Augusta op.cit.).

El término del ngillatun o ‘tripal’ suele ser un acto complejo, integrado por múltiples comportamientos rituales. Éste puede incluir un baile masivo (Alonqueo 1979), discursos de ngenpin (Casamiquela 1964) y aparecer como la inversión simbólica de los actos que marcan el inicio (Gundermann 1981). Si bien en muchos casos el rewe permanece erigido, en otros supone el retiro de alguno de sus elementos simbólicos. Se recogen las banderas, los restos de los animales se queman en el fogón (Casamiquela op.cit), algunas ramas sagradas se llevan al

monte y los corazones son depositados en una vertiente para que éstos sigan dando vida al agua (Barreto 1996). Los asistentes parten luego a sus casas poniendo fin a la rogativa. Con su partida se cierra el ngillatun como texto ritual. La sintaxis de éste supone la combinación, alternancia y repetición de los actos y comportamientos rituales básicos ya reseñados, que pueden combinarse con otros actos secundarios de expresión local o regional. Los ejemplares rituales presentan siempre variantes y particularidades, pero a la vez muestran los motivos constantes que distinguen al tipo ritual. En sus expresiones mínimas encontramos la ofrenda, la oración, el baile y la comunión. Como resultado de la acción ritual, los participantes esperan señales de respuesta a sus peticiones. Los sucesos que ocurren durante o después de la rogativa se consideran indicadores de la recepción de sus solicitudes. A este propósito, en algunas comunidades se realizan con posterioridad rituales de entrega de los mensajes de los espíritus, recibidas a través del pewma por el ngenpin.

El ngillatun vigente en las comunidades mapuche, hasta el día de hoy opera como un **mediador ideológico**, donde se reproducen y preservan las representaciones sagradas y valores sociales que fundan simbólicamente los principios de la autoridad ancestral. La rogativa es un espacio de autoafirmación y resistencia cultural. En la mayoría de los casos, en la actualidad aparece asociado al trabajo agrícola, que constituye la principal actividad económica mapuche en el espacio reduccional. Como sostiene Casamiquela (1964), la periodicidad anual que en algunas partes ha tendido a adoptar la rogativa se vincula a los procesos de agrarización. El ritual se realiza habitualmente en primavera, en el período de

crecimiento de las sementeras, o en otoño, después de la cosecha, según apunta Faron (1997). El contenido de las oraciones expresa esta preocupación por la productividad agrícola, un punto que ya notara Moesbach (en Coña 1984: 385), quien señala que el ngillatun “no es otra cosa que un acto religioso popular para pedir a Dios la conservación y prosperidad de la agricultura”. La estabilidad de esta asociación explica que la rogativa haya sido caracterizada como un ritual de petición de aguas (Guevara 1910) o un rito de fertilidad (Faron 1997 y Dillehay 1990). Nos encontramos aquí con uno de los usos del ngillatun, que asume un carácter preponderante en el contexto de la sociedad mapuche contemporánea. No obstante, no se trata de un contenido constitutivo o distintivo del ritual, en tanto en el pasado, como ya hemos señalado, éste ha sido empleado de modo preferente con otros propósitos. Nos interesa destacar dos de ellos: el accionar militar y la reproducción social.

Diversos autores han señalado los antecedentes del ngillatun en la ritualidad bélica. Según Faron (1997:88), entre los principales motivos “no agrícolas” de la rogativa se encuentra la invocación a los dioses para la propiciación del éxito en la guerra. Bacigalupo (1995) sostiene que entre los siglos XVI y XVII “las ceremonias públicas del nguillatun tenían un énfasis netamente militar”. Bengoa (2003) señala que las batallas se encuentran precedidas y son seguidas por ceremonias muy semejantes al ngillatun. La base de estas afirmaciones se encuentra en las observaciones de los antiguos cronistas, siempre atentos a las costumbres y acciones bélicas mapuche. Rosales (1989), por ejemplo, informa que las juntas de guerra se efectuaban en una plaza denominada “lepun”, acompañadas de

sacrificios de llamas y alocuciones a la memoria de los antepasados. La celebración de las victorias, en tanto, incluía la ofrenda de prisioneros, a los que se les arrancaba el corazón, siguiendo la costumbre de la tierra. González de Nájera (1889: 56) consigna que éstos eran inmolados en un árbol de “canela”. A algunos los desollaban y los sacrificantes acostumbraban a hacer y traer puestas en sus celebraciones “máscaras de piel seca y amoldada de rostros de españoles, estimando en mucho las que tenían mucha barba y bigote” (Ibid.). A otros los decapitaban y ponían sus cabezas como adornos en las ramas del árbol, en torno al cual pasaban días y noches ejercitando sus bailes y cantos.

El cronista González de Nájera (1889:55) ofrece una descripción de estas ceremonias que evocan fuertemente a los ngillatun: “bailan todos moviéndose a unos mismos tiempos, encogiendo y levantando los cuerpos al mismo son que tocan, sin descomponer los brazos ni levantar los pies del suelo más que los calcaños”. Más adelante continúa:

“Cantan todos al son que dije, levantando y bajando a un tiempo el tono de voces, así como los cuerpos en el baile, cuyo tono (que por ser de tanta gente junta se oye de muy lejos) no sé si se le llame canto lloro, según la tristeza infunde a quien lo oye. Y es cosa digna de consideración, que por recibir estos indios tanto gusto y contentamiento de estos bailes y cantos, se les suelen pasar días y noches enteras sin tomar ningún reposo” (ibid).

Autores modernos, como Alonqueo (1985), añaden antecedentes sobre el uso de las rogativas para propósitos bélicos. De acuerdo a éste, antes de las batallas los combatientes pasaban tres días y tres noches velando sus armas entre bailes, cánticos y oraciones. Hasta el presente se advierten en los ngillatun elementos significantes de este pasado guerrero. En las rogativas williche, como veremos más

adelante, se emplean ritualmente makanas y kolew (especies de lanzas), que antiguamente constituían armas ofensivas. En algunos ngillatun mapuche persiste el uso de máscaras de españoles, como las que describe González de Nájera, sólo que hoy se fabrican de madera. En las rogativas puelche subsiste el yapepüllin, que menciona Rosales, y consiste en sacudir la tierra con los pies, gritando 'yape yape' o su apócope 'ya, ya'.

Los sacrificios humanos, considerados por los cronistas como ejercicios de crueldad y pruebas de barbarie, constituían, como advierte Latcham (1924: 722), "un rito religioso expiatorio, dirigido a los manes de sus antepasados y a los caídos en batalla; era el pago ofrecido al pillán y al tótem para apaciguarlos y recompensarlos por la pérdida de tantos descendientes". Algunos autores como Bengoa (2003) van más lejos al señalar que la guerra entre los mapuche tiene un sentido sacrificial. Un punto que había sido planteado previamente por Foerster (1991: 189), para quien: "la guerra asume los mismos sentidos que el rito, se confunde con él y con las otras dimensiones de la vida, para transformarse en un hecho social total, donde nuevamente intervienen los vivos y los muertos, los hombres y las divinidades". Ello se encuentra expresado epigramáticamente por Manquilef (1914), para quien la guerra asume un carácter sagrado. En este contexto resulta evidente que el ritual es empleado con fines propiciatorios del triunfo de las armas mapuche y de preparación de los que podían morir, así como de celebración y agradecimiento a los dioses y espíritus ancestrales por los éxitos militares. No obstante, el ritual, como hemos mostrado, no sólo tiene una lógica religiosa sino social. Latcham (1924) repara en ello, al señalar que los mapuche

empleaban el sacrificio como una forma de reclutamiento de otras agrupaciones, de modo de comprometer su participación en las acciones militares. El ritual, en este caso, es un mecanismo de instauración de relaciones sociales y sacralización de los compromisos que ellas implican. Quienes participan de él quedan obligados unos con otros. Foerster (1991:190) ha advertido claramente la dimensión sociopolítica de las rogativas. Al respecto se pregunta: “¿cómo una sociedad, con un sistema social tan fragmentario y carente de toda jerarquía, podía agrupar y organizar a miles de personas para una empresa, como la guerra, que requiere de la coordinación y centralización muy eficientes?”.

Su hipótesis es que los ngillatun desempeñan tal función articulante. La nuestra es que ello constituye la extensión lógica de la mediación socioestructural que este tipo ritual muestra de un modo precedente. Como argumentamos al examinar este punto, hay numerosos antecedentes que respaldan esta proposición. La intensa sociabilidad ritual, el carácter regular que asumen estas prácticas, la estabilidad y desarrollo social que se advierte al momento del contacto pese al carácter segmentario de la organización social, la asociación entre los términos que identifican a las unidades políticas con voces rituales, la simbolización de los aspectos sociales en el ritual, la etimología de algunos topónimos que dan cuenta de alianzas permanentes, el papel central que tiene el culto de los antepasados vinculando la estructura social con la religión, la fundamentación religiosa del ad mapu, la descripción de los propios cronistas que refiere al papel sociopolítico de la ritualidad ponen en evidencia este papel. Éste se proyecta hasta hoy en la rogativa en las autoridades rituales, la institución del wichan, el konchotun.

6. ESTUDIO DE CASOS

6.1. CONTEXTO ETNOGRÁFICO DE LA ACCIÓN RITUAL

El siguiente punto proporciona una caracterización etnográfica de las comunidades williche donde se realiza el estudio de casos. Ésta perfila el marco social específico en el que se inscriben las prácticas rituales que abordaremos en los capítulos siguientes. Partimos especificando la noción de ‘comunidad’. Presentamos las condiciones socioculturales y económicas bajo las que se desarrolla la vida cotidiana en estas localidades. Advertimos el mestizaje de su población y los procesos de modernización del espacio rural. Analizamos la constitución y evolución de la propiedad de la tierra. Seguimos el proceso divisorio y sus consecuencias sobre el tamaño y titularidad de la misma. Señalamos la persistencia de las congregaciones rituales ancestrales. Examinamos su tamaño, historia, composición, representatividad y adscripción religiosa de sus miembros. Caracterizamos el sistema de representaciones sagradas que cultivan, señalamos su fusión con el catolicismo y antagonismo con el evangelismo pentecostal. Identificamos al pentecostalismo como la principal confesión religiosa del área. Destacamos su representatividad estadística, que triplica las cifras nacionales. Caracterizamos a los cultos presentes en estas comunidades, abordamos su historia y mecanismos de reproducción. Contrastamos la intensidad de la vida religiosa de sus iglesias con la de las congregaciones williche. Analizamos la posición de los pentecostales en relación al lepün.

Nuestro trabajo de campo se ha desarrollado en seis localidades con población de origen williche, situadas en las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, de la provincia de Lago Ranco en la XIV región de Chile. Por el modo de constitución de la propiedad de la tierra en ellas, basada principalmente en títulos de merced, de adscripción colectiva, a éstas se les reconoce habitualmente como “comunidades” indígenas. Es necesario advertir que se trata de un término introducido por la ideología de la legislación indígena, no del descriptor de un patrón cultural williche. Además, en la zona donde se circunscribe nuestra investigación, su validez es puramente convencional, porque aquí el administrador privilegió las propiedades familiares por sobre los títulos comunitarios y allí donde existió la propiedad colectiva, se encuentra hoy extinguida. No obstante, el término

ha pasado a formar parte del lenguaje común y se ha incorporado al acervo académico, para designar las zonas de radicación indígena, en particular, y las áreas de ocupación de la población originaria, en general, motivo por el cual aquí lo empleamos, con las correspondientes prevenciones.

Las comunidades de Pitriuco, Tringlo (ubicadas en Lago Ranco) y la de Litrán (de Río Bueno) constituyen las locaciones de las instituciones rituales seleccionadas como unidades de análisis de nuestra investigación. Por lo mismo, son las localidades que han concentrado mayor tiempo de estudio. Las comunidades de Marriamo, Nolgehue y Maihue, (situadas en la comuna de Río Bueno) son el espacio donde se circunscriben las instancias rituales consideradas como unidades de registro. Nuestro trabajo en ellas ha sido, por lo tanto, de menor profundidad. No obstante, las diferencias en la intensidad de nuestras observaciones, se puede afirmar que ellas comparten las características socioculturales. Se trata, en todos los casos, de comunidades indígenas de carácter rural, pero sometidas a un sostenido proceso de mestizaje racial, modernización social y transformación cultural. Hoy, más que como comunidades indígenas, se perfilan como localidades campesinas. La venta o pérdida de las tierras a manos de agricultores chilenos, el vínculo matrimonial con personas de extracción hispanocriolla o descendientes de colonos extranjeros, la entrada de las instituciones del Estado y sus representantes, la migración a las ciudades con un tránsito de ida y vuelta, y la circulación de bienes materiales y simbólicos provenientes de la sociedad nacional modelan la fisonomía del espacio comunitario.

El mestizaje racial ha dejado su impronta en el origen de los apellidos, el contacto cultural ha repercutido en un sostenido cambio de las mentalidades. Los nombres indígenas son hoy minoritarios. En una encuesta realizada por nosotros en las comunidades de Pitriuco, Tringlo y Litrán, el 72% de los entrevistados presenta un apellido paterno de origen hispano o europeo, en tanto sólo el 24% conserva un denominador de origen indígena. Consultados sobre la adscripción religiosa, el 40,56% afirma ser católico, un 45,1% se declara evangélico y sólo 5,2% de los encuestados se define como creyente en la religión mapuche. No obstante, el 59,44% reconoce su ascendencia mapuche y el 65% asiste al lepün. Los primeros colegios en el entorno de estas comunidades datan de la década de 1940. Al menos las últimas tres generaciones han pasado por la educación formal, aunque las primeras de éstas hayan alcanzado sólo educación primaria incompleta. Hoy, sus jóvenes terminan la enseñanza media en régimen de internado en las ciudades del entorno: Lago Ranco, Osorno, Río Bueno, La Unión y Valdivia. La estigmatización histórica del mapuche y la implementación de políticas educacionales integracionistas han favorecido la desaparición de la lengua vernácula, de modo que en la actualidad no se encuentran hablantes de chedungun, la variante dialectal williche del mapudungun, en las comunidades de nuestro estudio. El cambio lingüístico ha traído de la mano la pérdida de los conocimientos ancestrales y la transformación de sus manifestaciones culturales. La institución del machin casi se ha extinguido, el wetripantu o año nuevo mapuche se encuentra suplantado por la festividad de San Juan. **El lepün aparece en este contexto como el principal marcador de la etnicidad.**

El escenario etnográfico en el que hemos trabajado muestra las marcas de una nueva ruralidad, donde se han generalizado los servicios de agua potable y electricidad, facilitando las tareas de la vida cotidiana; abierta a los contactos del mundo exterior por medio de la radio, la televisión y la telefonía móvil; conectada con el entorno urbano a través de medios de transporte público de recorrido diario. Los centros poblados de referencia son las ciudades de Lago Ranco y Río Bueno, que hacen de cabeceras municipales, y Osorno, capital de la provincia homónima. Los habitantes de las comunidades se desplazan hasta ellas para obtener servicios de salud y educación, vender sus productos agrícolas, efectuar las compras del mes y, en algunos casos, para acceder a sus fuentes de trabajo. La localidad más alejada del espacio urbano es la de Maihue, situada a 60 kilómetros de Osorno, una distancia que se cubre en una hora de recorrido en bus. La más próxima es la de Tringlo, ubicada en el extrarradio de Lago Ranco, de modo que la ciudad constituye su entorno inmediato. El trayecto de la comunidad al pueblo se puede realizar aquí a pie. En el resto de las comunidades, el itinerario se efectúa habitualmente en bus, que es el punto de encuentro de historias y trayectorias, donde convergen los escolares en su viaje semanal a los internados o diario hacia las escuelas, los hortaliceros que llevan sus productos a la feria una o dos veces por semana, los trabajadores asalariados que van a realizar la compra de la quincena o el mes, los que se ven obligados a hacer trámites o quieren realizar una visita. El traslado entre los puntos no es un viaje entre culturas, sino el movimiento dentro de un continuo, donde lo que cambia es el paisaje, la concentración de la población y el tipo de actividades económicas que brinda el sustento a la gente. No

hay aquí una frontera étnica, sino un desplazamiento entre estilos de vida que llevan de un espacio urbano o semipueblerino a uno campesino, pues la vida en las comunidades gira en torno al trabajo de la tierra. Quienes viven en ellas son pequeños agricultores que se mueven entre el cultivo de hortalizas, la crianza de pequeños animales, la lechería y el trabajo como asalariados agrícolas. Su modo de vida difiere en poco o nada de la del resto de la población rural del área. Como testigos de la etnicidad quedan señas de la onomástica y la toponimia indígenas y una conciencia de origen.

En la mayor parte de los casos de estudio, la constitución de la propiedad indígena se ha verificado a través del otorgamiento de títulos de merced, desarrollado en la zona entre los años 1913 y 1918. Así sucede en las comunidades de Pitruico, Litrán, Marriamo y Maihue. Una situación excepcional es la de Nolgehue, donde la propiedad se constituye el año 1914, por la división del fundo homónimo y la distribución de hijuelas entre sus habitantes. En Tringlo, en tanto, es resultado de la entrega de tierras en el marco de la Ley de Propiedad Austral, a partir de 1931. Un elemento recurrente en ellas es la conciencia histórica del despojo. En Litrán, la Comisión Radicadora entregó tierras por una extensión de 675,70 hectáreas, de las 2 mil que, de acuerdo a la memoria histórica, constituían el espacio de la agrupación. En Marriamo se repartieron 379,40 hectáreas de las 3 mil que reivindican como territorio ancestral. En Nolgehue permanece vivo el recuerdo de la expoliación de la tierra a manos de la familia Grob, que desalojó a sus antiguos ocupantes. Así, según Foerster (1996), de las 1.134 hectáreas que constituían el fundo Nolgehue, sólo 378,14 permanecen en

manos indígenas o de sus descendientes. La comunidad de Tringlo, en tanto, ha visto el crecimiento de la ciudad de Ranco a expensas del territorio que sus habitantes ocupaban desde tiempos inmemoriales. Como resultado de esto, hoy se encuentra dividida en dos sectores a causa del desarrollo urbano. En Pitriuco no olvidan el desalojo de de sus antepasados desde la localidad de Tiqueco, que los llevó a emigrar a comienzos del siglo pasado, tras ser lanzados a la calle con apoyo de la fuerza pública. Como evidencia de la expoliación quedan los antiguos cementerios indígenas, aún en uso por las comunidades, emplazados en medio de las propiedades de medianos o grandes agricultores de la zona. Así sucede en Litrán, Marriamo y Nolguehue. El camino que siguen los deudos en el cortejo fúnebre remonta los pasos del despojo. La fuerza simbólica con la que este hecho hace patente la reducción, se suma a las consecuencias prácticas de la pérdida patrimonial, evidentes en la creciente disminución de la cabida de tierras.

Los casos en los que la evolución de la propiedad de la tierra se encuentra mejor documentada son los de las reducciones constituidas por título de merced. Es interesante señalar que en esta zona la Comisión Radicadora optó por la entrega de títulos a grupos unifamiliares, a diferencia de lo que ocurrió en Arauco y Malleco, donde las reducciones integran a diversas unidades de parentesco bajo un régimen de propiedad común. De allí que el empleo del término “comunidad” para designar a las reducciones indígenas en esta área sea una formalidad, porque más que a tierras comunitarias ello dio lugar a propiedades de carácter familiar (ver tabla).

| Comunidad | Número de Títulos | Años | Extensión Total | Número Beneficiarios | Tamaño Promedio | Cabida por habitante |
|-----------|----------------------|-----------|--------------------|-------------------------|--------------------|-------------------------|
| Litrán | 22 | 1913-1918 | 675,7 | 146 | 30,7 | 4,62 |
| Marriamo | 11 | 1911-1917 | 369,4 | 70 | 33,58 | 5,27 |
| Maihue | 5 | 1913-1916 | 214 | 79 | 42,8 | 2,7 |
| Pitriuco | 13 | 1913 | 729 | 122 | 56,07 | 5,97 |
| Total | 51 | 1911-1918 | 1988,1 | 417 | 38,98 | 4,76 |

En el sector de Pitriuco, por ejemplo, el año 1913 se entregaron 13 títulos de merced, por una extensión total de 729 hectáreas, que benefician a 122 personas. Ello arroja aproximadamente una superficie promedio de 56 hectáreas por reserva y de 5,9 hectáreas por individuo. En la localidad de Litrán, la Comisión Radicadora otorgó 22 títulos de merced entre los años 1913 y 1918. En este lugar, la extensión de tierras adjudicadas alcanza a 675,70 hectáreas y son 146 las personas favorecidas. El tamaño promedio por reducción es de 30,7 hectáreas y de 4,62 hectáreas por beneficiario. Si bien, las dimensiones de las propiedades resultan suficientes para la manutención de los grupos familiares, su distribución es desigual, porque la propiedad se constituye a partir de la ocupación histórica del espacio. Así, en Litrán encontramos cinco reservas donde la cabida de tierra es menor a 1,5 hectáreas por persona. El caso más crítico corresponde a una extensión de 0,66 hectáreas per cápita. En Marriamo y Maihue esta situación se repite en al menos una reducción. Esta disminuida tasa de tierra por habitante constituye una seria restricción para retener a los descendientes de los beneficiarios originales en el espacio ancestral. El crecimiento de la población

hará de la capacidad de sustentación de la tierra uno de los factores críticos de la vida reduccional.

Uno de los indicadores de la constricción espacial es el progresivo fraccionamiento del terreno de las reservas indígenas, realizado al amparo de diversos cuerpos legislativos que permiten, estimulan o imponen la división de las reducciones. Este proceso se inicia tempranamente en el área y se realiza a lo largo del siglo en tres momentos jurisdiccionales (ver recuadro). El resultado es la multiplicación de pequeñas propiedades agrícolas y la constitución de sitios cuyas posibilidades se restringen a la ocupación residencial.

| Sector | Año de división | Marco Jurídico | Reservas divididas | Extensión | Hijuelas adjudicadas | Tamaño promedio | Cabida estimada por habitante³³ |
|---------------|------------------------|-----------------------|---------------------------|------------------|-----------------------------|------------------------|---|
| Litrán | 1932 | Ley 4.802 y D.S 4.111 | 1 | 29 ha | 4 | 7,25 ha | 1,81 ha |
| Marriamo | 1941-1943 | Ibid | 2 | 91,3 | 16 | 5,7 | 1,42 |
| Litrán | 1966-1970 | Ley 14.511 | 7 | 157,44 | 34 | 4,63 | 1,15 |
| Marriamo | 1965-1967 | Ibid | 2 | 150,4 | 17 | 6,83 | 1,7 |
| Maihue | 1970 | Ibid | 1 | 10,5 | 3 | 3,5 | 0,87 |
| Litrán | 1980 | D.L 2568 y | 14 | 442,41 | 76 | 5,8 | 1,45 |

³³ El cálculo se hace considerando que los adjudicatarios son jefes de hogar y las unidades familiares se componen en promedio de cuatro miembros: un matrimonio y dos hijos.

| | | | | | | | |
|----------|------|------|----|--------|-----|------|------|
| | | 2750 | | | | | |
| Marriamo | 1980 | Ibid | 6 | 133,53 | 16 | 8,34 | 2,08 |
| Maihue | 1980 | Ibid | 5 | 195,55 | 28 | 6,98 | 1,74 |
| Pitriuco | 1980 | Ibid | 13 | 796,29 | 161 | 4,94 | 1,23 |

El proceso divisorio en las comunidades que forman parte de nuestra investigación se inicia en el marco de la ley 4.802 del 24 de enero de 1930 y del decreto supremo 4.111 del 12 de junio de 1931. En este primer momento jurisdiccional se dividen sólo tres comunidades. El ciclo se inaugura con la partición de la reserva de Santiago Cona de la localidad de Litrán, dictaminada judicialmente el año 1932, y prosigue con la partición de las reducciones de Guillermo Huaquipán y Jacinto Paillanca de la comunidad de Marriamo, en los años 1941 y 1943, respectivamente. La segunda de éstas, a pesar de estar sancionada de forma judicial, no se hará efectiva en términos administrativos sino hasta veinte años después. Una situación similar se da en la comunidad de Litrán, donde un juicio divisorio iniciado en este período se extiende hasta la década del 60. El caso más notorio, por la cantidad de adjudicatarios y la desigualdad en los derechos de tierra reconocidos, es el de la reserva de Guillermo Huaquipán, situada en Marriamo, que resulta fraccionada en 12 hijuelas, seis de éstas de un tamaño de menos de una hectárea. La propiedad de mayor extensión a la que da lugar es de 23,30 hectáreas, la menor de 0,53.

El segundo momento en el proceso divisorio se encuentra regido por la ley 14.511 de 1961. En el marco de ésta se realiza la hijuelización de 10 reducciones

indígenas en las comunidades bajo estudio. Siete de éstas se ubican en el sector de Litrán, que es el más afectado. Un caso notorio es el de la reserva de Francisco Naipe o Collihuinca. Sus 12 hectáreas se distribuyen en 11 hijuelas, 5 de éstas de menos de media hectárea. Al momento de realizarse la operación, 15 de los herederos se encuentran ausentes de la comunidad, por lo que reciben la parte de sus derechos en dinero, que se paga a cargo de créditos a nombre de los adjudicatarios de la hijuelas, contra garantía de sus tierras. El problema es que diez años más tarde se deja sin efecto lo obrado y la misma reducción se vuelve a dividir, redefiniendo totalmente la propiedad. Lo mismo sucede con la reducción de Fermín Asenjo, que experimenta una doble partición. Los límites de propiedad establecidos en 1966 son borrados administrativamente por lo dispuesto en 1980.

El tercer momento del proceso divisorio corre a cargo de los decretos ley 2.568 de 1979 y 2.750 de 1980, que cierran el ciclo. Bajo su iniciativa se dividen 38 reducciones en las localidades que nos interesan. En el sector de Litrán, por ejemplo, se parten 14 reservas indígenas, con una extensión de 442,41 hectáreas. Ello permite la constitución de 76 hijuelas con un promedio de 5,82 hectáreas por adjudicatario. Si consideramos que éstos son jefes de hogar y las unidades familiares se componen en promedio de cuatro miembros (el matrimonio y dos hijos) tenemos que la cabida de tierra por persona es de 1,45 hectáreas. Los planos de la división muestran, sin embargo, que seis hijuelas poseen un tamaño real de menos de una hectárea. La más pequeña de ésta es de apenas 0,33 hectáreas. Esto supone una dramática reducción de la cabida real de la tierra para parte de sus habitantes. La situación se repite en la comunidad de Pitriuco, donde

el proceso divisorio del año 1980 alcanza a las 13 reducciones constituidas en el lugar. En la oportunidad, la remensura de las tierras realizada por el Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP) estimó en 796,29 hectáreas la superficie de las reservas, que permitieron la conformación de 161 hijuelas. El tamaño promedio por propiedad es de 4,94 hectáreas, lo que supone una cabida estimada de 1,23 hectáreas por persona, considerando una media de cuatro personas por unidad familiar. De las propiedades deslindadas, 23 hijuelas poseían una extensión menor a una hectárea, lo que las hace inviables desde el punto de vista del autosustento productivo. De éstas, 8 hijuelas poseen un tamaño menor o igual a 0,17 hectáreas, lo que las limita a unidades residenciales. Ello tiene un importante correlato sociológico y cultural. La disminución en el tamaño de la tierra mueve a sus habitantes a la búsqueda de trabajo remunerado como temporeros u obreros agrícolas y obliga, muchas veces, a la migración. De acuerdo al Censo del año 2002, el 28,13% de los habitantes de las comunidades de Pitriuco, Tringlo y Litrán (que constituyen nuestras unidades de análisis) se encontraban trabajando por un ingreso. En tanto, 7,36 buscaba trabajo. Esto se encuentra refrendado en la historia de vida de muchos de nuestros entrevistados. Nos encontramos aquí con un cambio de los tipos sociales: del campesino mapuche que explota su tierra de modo independiente, al asalariado agrícola que vende su fuerza de trabajo y se vuelve dependiente³⁴. Ello da lugar a modificaciones de orden cultural y del campo de las necesidades, que se expresan a la larga en la esfera religiosa. Mientras la estabilidad del primero está expuesta al arbitrio de la naturaleza, la del segundo está mediada por la relación con el patrón.

³⁴ Esta transformación se produce como resultado de un proceso de larga duración y en el que intervienen múltiples factores. El problema de la tierra no es el único componente causal, pero evidentemente es un aspecto que fuerza al cambio ocupacional.

Otro antecedente a considerar es la composición étnica de las comunidades, que muestran un creciente grado de mestizaje. Un caso notable es el de la comunidad de Marriamo, donde más de la mitad de los once títulos de merced, entregados entre 1911 y 1917, se adjudican a personas con apellidos de origen hispano o europeo: Juan Bautista Pérez casado con Rosario Paillanca, María Catalán de Solís, Antonio Pustela, Abelardo Pustela, Clorindo Silva casado con Lucinda Vejart, María Engracia Catalán viuda de Calfual. Otros de los comuneros son Bárbara Maripan viuda de Catalán y Juana Manquilef viuda de Carlos Vidal Maripan. Sólo tres de las mercedes adjudicadas corresponden a familias en que ambos cónyuges son de origen indígena. La evidencia de un mestizaje establecido hace por lo menos cuatro generaciones, aunque no tan intenso, se encuentra igualmente consignada en la documentación de los títulos de merced de la localidad de Litrán. Aquí, 2 de las 22 mercedes entregadas pasaron a manos de personas con apellidos hispanos y una a un individuo cuyo primer apellido es mapuche y el segundo castellano. Otros tres titulares son mapuche vinculados matrimonialmente con chilenos. Entre ellos, María Pailla casada con Delgado, a cuyo nombre se entrega el título de la propiedad que ocupa con quince personas, incluyendo a sus hijos Anacleto Delgado casado con Olimpia Unión y María Lucila Delgado, casada con Pablo Santana. El ejemplo muestra cómo en dos generaciones se pierden los apellidos mapuche de la línea familiar. El predominio de uniones entre varones chilenos y mujeres williche y el privilegio de los patronímicos favorece el desplazamiento de los nombres williche en el registro civil. Así, al concluir la división de las comunidades en 1980, sólo 18 de los 75 receptores de tierras

mapuche conservan los nombres williche por ambas líneas de parentesco, 34 llevan un apellido indígena y 23 registran otra ascendencia. Expuesto en términos proporcionales, aquí el 76% de los destinatarios de la tierra indígena son mestizos o chilenos.

El análisis de la composición étnica de la comunidad de Pitriuco, como la del resto de las comunidades, pone en evidencia no sólo el mestizaje, sino la heterogeneidad de origen de los actuales ocupantes de las tierras reduccionales. De los beneficiarios de títulos de merced en 1913, sólo uno presenta su primer apellido de origen hispano y una titular aparece como casada con chileno. En 1980, sólo 60 de los 156 propietarios constituidos con el proceso de división poseen ambos apellidos indígenas, 49 registran en sus nombres la combinación de origen mapuche e hispano y 47 presentan ambos apellidos foráneos. Dicho de otro modo, el 61,53% de los adjudicatarios de la tierra son mestizos o chilenos. Ello da cuenta de la amalgama racial y social surgida de matrimonios mixtos, pero también del asentamiento en las tierras indígenas de agricultores chilenos. El proceso de división realizado en el marco de los decretos leyes 2.568 y 2.750 entrega la tierra a los ocupantes efectivos de ella, sin considerar su identidad étnica. Así, por ejemplo, entre los titulares de las tierras indígenas reconocidas por el Estado se encuentra en Pitriuco don Edmundo Rosas Leal, agricultor chileno, dos veces regidor por la zona y padre del actual alcalde de Lago Ranco, quien también vive dentro del antiguo espacio reduccional. En 1980 recibe una hijuela de 1,15 hectáreas que había comprado sin papeles a Martín Cuante. Su progenitor, Santiago Rosas, había conseguido en 1951 el reconocimiento de la propiedad

sobre 31,50 hectáreas. La situación se repite en Litrán, donde Nicomedes Óscar Campos Daniel, dueño de fundo, recibe una hijuela por 36,82 hectáreas, cuya propiedad había sido objeto de litigio. También la vemos en Marriamo, donde Luis Orlando Doepping Barrientos y Rodolfo Serka Vera, chilenos, propietarios de tierras en el sector, se adjudican hijuelas procedentes de las reducciones indígenas con 3,91 hectáreas y 6,50, respectivamente. El cambio en la propiedad de la tierra es otro de los hilos conductores de la historia de las comunidades. La venta del suelo o su arriendo a largo plazo ha permitido la ampliación de los grandes agricultores de la zona y el establecimiento de pequeños y medianos empresarios agrícolas en el espacio comunitario. En ocasiones, estas transacciones se basan en la cesión de unos derechos de propiedad, no siempre bien delimitados y constituidos, y operan a través de acuerdos verbales o constancias notariales no legalizadas, pero que establecen situaciones de hecho que el tiempo se ha encargado de consagrar (Foerster 1996).

Un rasgo compartido por las comunidades bajo estudio es la persistencia de congregaciones rituales tradicionales, que se encargan de la organización y realización del lepün. **En todas ellas, las rogativas son el principal mecanismo de expresión de la identidad étnica.** No obstante, los niveles de institucionalización de éstas presentan notorias variaciones, lo mismo que su antigüedad y estabilidad interna (ver cuadro). Las más recientes datan sólo de los años 1997 y 1998, y se han constituido (el caso de Marriamo) o reconstituido (el caso de Litrán) estimuladas por las nuevas políticas indigenistas establecidas desde el retorno de la democracia por los gobiernos de la Concertación, y son ejemplos de reinvención ritual. Las más persistentes (Pitriuco, Tringlo, Maihue y

Nolguehue) aparecen como prácticas inveteradas, cuyos orígenes se pierden en la memoria y dan testimonio de la continuidad y evolución de la religiosidad ancestral.

| Comunidad | Origen de la congregación | Interrupciones rituales | Origen del Liderazgo | N° de ranchos | Unidades residenciales locales |
|------------------|-------------------------------------|--------------------------------|-----------------------------|----------------------|---------------------------------------|
| Pitriuco | Inmemorial, con registro desde 1898 | No presenta | Tradicional | 18/12 ³⁵ | 186 |
| Tringlo B | Inmemorial | No presenta | Congregacional | 20 | 50 |
| Litrán | Inmemorial, refundada en 1997 | 1968-1996 | Natural | 8 | 113 |
| Maihue | Inmemorial | No presenta | Congregacional | 8/12 ³⁶ | 88 |
| Marriamo | 1998 | No presenta | Natural | 8 | 56 |
| Nolguehue | Inmemorial | Dos años | Congregacional | 10 | 103 |

En la comunidad de Pitriuco existe conciencia histórica de la realización ininterrumpida del ritual desde 1898 y de su desarrollo en la misma fecha en que se efectúa actualmente desde 1915. Se trata de una de las congregaciones que presenta mayores niveles de institucionalización y la única que mantiene un sistema de autoridad tradicional, traspasado por herencia en línea patrilineal por tres generaciones. El cacique y maestro de ceremonias también es el principal representante de la provincia de Lago Ranco ante el Consejo de Caciques del Futawillimapu, organización tradicional del pueblo williche. Como tal, se le otorga el título de 'longko mayor' y el reconocimiento de autoridad indígena. Su cargo en la comunidad lo recibió de manos de su padre, hace cerca de 30 años, el que a su vez le fue heredado de su progenitor y abuelo del actual longko. Se trata de una excepción en los casos de estudio y de un sistema cuyas posibilidades de

³⁵ En esta comunidad el lepün se realiza dos veces al año. Las cifras indican el promedio de ranchos observados correspondientes a la primera y segunda ejecución.

³⁶ Se repite aquí la situación señalada en la nota precedente.

reproducción se encuentran amenazadas por la falta de descendientes interesados y calificados para el cargo. El traspaso de la autoridad, que de acuerdo a las costumbres ancestrales se realiza por sucesión dentro de los linajes dominantes, es uno de los aspectos de la organización tradicional que se muestra en crisis. Como sustituto de éste se emplea la proposición a la asamblea y la decisión por parte de la congregación. Así, por ejemplo, se ha resuelto el problema en Tringlo, donde el actual cacique tomó el cargo el año 1999 ante el abandono de las obligaciones rituales de su antecesor en el puesto y la reticencia de asumir la responsabilidad por parte de otras autoridades de la congregación. De un día para otro, pasó de sargento segundo a mayor y maestro de ceremonias. Al respecto recuerda: “Al iniciarse la rogativa tiritaba entero porque pensé que no iba a ser capaz. Lo único que dije fue ‘Señor, ayúdame’”. En Nolgehue, el ngillatun dejó de realizarse un par de años por el fracaso de los mecanismos de relevo, hasta que asumió el actual cacique, elegido entre los ancianos de la comunidad. En contraste, en el caso de las instituciones rituales emergentes, se impone el liderazgo personal de quienes han conducido el proceso de reconstrucción organizativa. Así sucede en Marriamó, donde el actual longko fue uno de los más decididos impulsores de la rogativa. También en Litrán la principal promotora de las iniciativas para la recuperación de la cultura originaria se transformó en maestra de ceremonias. En cambio, la figura del longko desempeña aquí un papel más bien formal.

En el presente nos encontramos en un período de rearticulación de las instituciones rituales, tanto del ngillatun como del machin (chamanismo mapuche).

En éste confluyen procesos de reetnificación por la toma de conciencia de los propios actores y unas políticas públicas que intentan proteger y valorar la diversidad étnico-cultural. En el siglo pasado, la tendencia marcaba un sentido opuesto, con políticas asimilacionistas y procesos de integración orientados a borrar las diferencias culturales. En el plano ritual esto se expresa en la desaparición del machin en la zona, la pérdida de congregaciones del ngillatun y en la disminución de la capacidad de convocatoria de las persistentes. En la comuna de Lago Ranco tenemos antecedentes de la extinción del lepün en Illahuapi, Calcurrupe, Riñinahue, Ignao e Ilihue. En tanto, las rogativas persistentes han experimentado una caída en el número de sus integrantes. Así sucede en Isla Huapi, Rupumeica, Tringlo y Pitriuco, únicos sectores de la comuna donde el ngillatun mantiene vigencia. En Pitriuco, por ejemplo, recuerdan que antiguamente se juntaban hasta 34 ranchos. Hoy, no se instalan más de 18. En la comuna de Río Bueno sucede otro tanto. Se perdió el ngillatun en Filuco, las rogativas de Mantilhue y Litrán dejaron de realizarse. Así, al comenzar la década de los 90, sólo las comunidades de Maihue y Nolguehue (esta última de manera inestable) mantenían sus lepün. Hoy se han reconstituido dos congregaciones rituales (Litrán y Mantilhue) y se han fundado otras dos (El Roble y Marriamo). Como hemos señalado, la promulgación de la ley 19.253 de 1993, que señala el cambio de rumbo de las políticas del Estado hacia los pueblos indígenas, marca la inflexión de este proceso de desestructuración. La institucionalidad vigente promueve la constitución de nuevas comunidades, no ya como unidades territoriales sino como organizaciones funcionales dotadas de personalidad jurídica, condición necesaria para postular al financiamiento de proyectos culturales y productivos. El esfuerzo

de organización en torno a éstas mueve a algunos de sus protagonistas a una reflexión sobre la identidad y la cultura mapuche que desemboca en la fundación o reconstitución de las rogativas.

El caso de Litrán constituye un ejemplo en el proceso de reestablecimiento de una congregación. Hasta finales de la década de 1960, esta comunidad organizaba regularmente una rogativa anual. La maestra de ceremonias era Rosenda Punol, machi del sector. Su muerte, ocurrida en 1968, que según algunos se produjo a causa de un maleficio y según otros de modo natural, dejó a la ceremonia en un largo receso, que parecía su punto final, pues desde entonces “quedó de para”, hasta el 30 de noviembre de 1997. Para entonces se había constituido legalmente la Comunidad Indígena de Litrán nacida con fecha 12 de marzo de 1996. Por iniciativa de una de sus integrantes, se organizó un curso de mapudungun en la comunidad, dictado por David Jara, conocido locutor de la radio Entre Ríos, quien en la época tenía al aire un programa con contenidos étnico-culturales. La iniciativa contó con el apoyo financiero de la Municipalidad de Río Bueno y se desarrolló en las comunidades de Litrán y Nolgehue. Al término de esta experiencia, se reinstituyó el ngillatun con la ayuda del longko y maestro de ceremonias de la comunidad de Pitriuco, principal referente religioso de la zona. La rogativa ha proseguido gracias a un esfuerzo de recuperación de la memoria histórica y cultural propia del lugar, y un ejercicio de reinvención ritual. El caso de Marriamo, en tanto, ejemplifica la gestación de una congregación en una localidad donde no existen sus precedentes rituales. Aquí, la instauración de la ceremonia también se encuentra ligada a la constitución de la comunidad indígena, que

motiva un proceso de búsqueda cultural. El ejemplo de Litrán, ubicada en las proximidades, sirvió de estímulo para avanzar en este sentido. Dado que aquí no se disponía de experiencia ni de memoria previa, adoptaron como modelo ceremonial el de la rogativa de Pitruco. La comunidad de Maihue, por último, ilustra una situación opuesta: la escisión de una congregación debido a que parte de sus integrantes, pertenecientes a una comunidad vecina, decidieron fundar su propia rogativa.

En todos los casos de estudio, las congregaciones rituales indígenas son organizaciones que operan con propósitos exclusivamente ceremoniales. Se reúnen para organizar el ngillatun y en caso de fallecimiento de alguno de sus miembros, con la finalidad de hacer el correspondiente ritual mortuario. Lo común, por lo tanto, es que se encuentren sólo dos o tres veces al año: para las reuniones preparatorias de la rogativa, con el fin de realizar algún beneficio tendiente a obtener fondos comunes y durante la realización de la ceremonia. Como hemos dicho, la autoridad de las congregaciones se encuentra depositada en manos de los caciques y maestros de ceremonias, pero las decisiones se toman por acuerdo de la asamblea. En éstas, por lo general, participan los 'kamaskos' y 'kamaskas'³⁷, como se denomina a los jefes de las familias organizadoras del lepün que sacan rancho durante la rogativa, los músicos y los ayudantes del cacique. La figura de este último, sin embargo, juega un rol esencial, porque es quien se encarga de convocar a las reuniones, las coordina, lleva a éstas sus proposiciones y es el responsable de proporcionar y administrar la información disponible. La debilidad en el rol del cacicado genera inmediatamente dificultades de organización. Así lo

³⁷ Expresión castellanizada del término kamasko, voz quechua mapuchizada.

hemos visto en un par de oportunidades en el caso de Nolguehue, donde los problemas de salud del longko, ya anciano, han mantenido en suspenso la celebración de la rogativa hasta avanzado el verano y generado rumores sobre la continuidad de la misma. Esta razón nos hizo desistir de tomar dicha congregación como unidad de análisis, debido a la inseguridad de poder llevar adelante nuestro ejercicio de observación persistente.

En todos los casos de estudio, las congregaciones integran a un porcentaje minoritario de los miembros de las comunidades. Un indicador de esto es el número de ranchos que se establecen en la rogativa. Con este nombre se conoce a las construcciones de material ligero (paredes de madera, forradas en plástico, techumbre de planchas de zinc) que han venido a reemplazar a las antiguas ramadas (konü) y que sirven para albergar a los grupos familiares durante los días que dura la rogativa. En ellas se encuentra la base de sustento del ngillatun, puesto que constituye el espacio donde se preparan y distribuyen los alimentos. El número de ramadas permite medir y comparar el tamaño de los ngillatun y es, a la vez, un parámetro que informa sobre el número de familias comprometidas con la organización de la ceremonia, a través del aporte de trabajo y alimento. En este sentido, la mayor de las rogativas es la de Tringlo (B), donde hemos observado un promedio de veinte ranchos. No obstante, de ellos, sólo 6 corresponden a habitantes propios del sector. El resto tiene sus residencias en sectores aledaños como Lago Ranco, Tringlo A, o son migrantes que vienen todos los años a participar del ritual. En Pitriuco, el promedio de ranchos alcanza los 18, tres de los cuales provienen del sector La Junta, distante algunos kilómetros. En Litrán se

levantan sólo 8 ó 9, pero éstos albergan al doble de unidades familiares. Los datos expuestos en el cuadro muestran que el número de ranchos que se instalan aquí representan, aproximadamente, sólo a un 10% de las viviendas existentes en estas localidades. El porcentaje es mayor en las rogativas más pequeñas como Marriamo y Maihue, pero la proporción no alcanza al 20% de las unidades residenciales. No obstante, de acuerdo a nuestra encuesta, el 65% de los entrevistados en las comunidades donde se sitúan nuestras unidades de análisis (Pitriuco, Litrán y Tringlo) afirma asistir a la rogativa. Dicho de otro modo, si bien es una minoría la que se compromete en la organización del lepün, éste sigue atrayendo a la mayoría de sus habitantes. Respecto a la forma de participación, el 40,9% del total de los encuestados dijo que lo hace de forma activa, en tanto el 10,8% asiste como visita y un 12,9% sólo como observador.

Hoy, la mayor parte de los miembros de las congregaciones rituales del ngillatun es católica. Esto, por ejemplo, es particularmente notorio en la comunidad de Pitriuco, donde todos los integrantes que hemos entrevistado declaran esta adscripción religiosa. Su longko es católico de cuna. Al momento de su nacimiento, su protección fue encomendada a Dios y a la Virgen, porque la mayor parte de sus hermanos habían muerto a causa de diversas enfermedades. Como pago de manda, durante la niñez su madre solía llevarlo hasta Río Bueno en Semana Santa, para quemar un paquete de velas. Hasta hace poco participaba en el mes de María, recibiendo en su casa una imagen de la Virgen. Durante la conmemoración del año del fallecimiento de un sobrino y mano derecha, vimos a una religiosa de la orden de los Sagrados Corazones dirigiendo en el cementerio las oraciones, a solicitud del longko. En la rogativa de Pitriuco, la comunidad

católica de base ha sacado rancho algunos años, contribuyendo institucionalmente a la realización del lepün. La participación de evangélicos en las congregaciones rituales, en cambio, es una excepción. En Tringlo, por ejemplo, el capitán y un par de 'kamaskos' son cristianos bautizados en algunas de las iglesias de Lago Ranco, y el cacique ha participado de ellas como oyente, porque su esposa y kamaska es evangélica. En Marriamo, la madre del maestro de ceremonias también es evangélica, a la vez que devota del lepün. Más extraordinarios aún son quienes reniegan de la influencia cristiana (en su versión tanto católica como evangélica) y se declaran cultores de la religión mapuche. La maestra de ceremonias de la localidad de Litrán, es uno de estos pocos ejemplos de personas que han optado por una posición etnicista. El longko que la acompaña, no obstante, es católico.

El sistema de representaciones que da sentido a la rogativa en la actualidad se encuentra regido por la idea del Dios único creador y presenta como elemento secundario la creencia en el poder y capacidad mediadora de ciertos espíritus ancestrales. Los cultores del ngillatun asumen de un modo explícito un discurso ecuménico: "Sólo hay un Dios". En repetidas ocasiones hemos escuchado esta idea en oraciones y entrevistas. "El Dios que adoramos es el mismo de los católicos y evangélicos. Lo único que cambia son las formas del culto". Chaw Ngünechen es denominado aquí Chaw Dios y asimilado al Dios Padre cristiano. La rogativa es una forma de invocación al Todopoderoso. Junto a esta representación, que constituye un elemento de común denominación, se mantiene en algunas comunidades la creencia local en diversas figuras espirituales: el Abuelito Wenteyao (en Pitriuco), Juanico (en Nolgehue), Kintuante, secundariamente

María Antonia y Kilenwentru (en Maihue). Se trata de ancestros míticos, personas desaparecidas que han quedado encantadas en diversos accidentes geográficos. Los relatos que nos traen sus historias presentan diversas variantes y casi tantas transformaciones como las versiones que se formulan de ellas. El Abuelito Wenteyao vive en las rocas de Pucatrihue, una caleta de pescadores ubicada en la comuna de San Juan de la Costa, a unos 120 kilómetros de Pitriuco. Se trata de un anciano que fue seducido por una sirena, con la que se quedó a vivir en una pequeña península, hoy transformada en isla. Su figura es uno de los principales motivos de devoción en las comunidades williche de San Juan de la Costa. Se lo considera el protector de éstos. Su culto se ha extendido gracias a los ‘mareros’, grupos de williche que se desplazaban todos los años hasta el litoral para realizar prácticas de pesca y recolección de mariscos y algas. En Pitriuco sabemos que su culto se encuentra asentado, por lo menos, desde comienzos del siglo XIX. En esta comunidad, el año 1915 se produjo una renovación de la rogativa. De acuerdo a un testimonio, ello se debió a la alta mortalidad infantil entre las familias participantes del ngillatun, lo que hizo pensar que algo andaba mal. Entonces acudieron a un anciano machi o “adivino” de San Juan de la Costa, llamado Lefian, que los llevó hasta Pucatrihue para hacer el pacto con el Abuelito Wenteyao. Su identidad se asocia con los vientos que vienen del mar. Juanico, en tanto, es un hombre que se perdió en las orillas del río Muticao, donde vive en forma de espíritu. Su morada se ubica en la pequeña caída de agua de una vertiente que fluye hacia el río. Hasta allí se desplazan los miembros de la congregación todos los años, antes de comenzar la rogativa, para rendirle culto e invitarlo a participar de su ngillatun. Es probable que su nombre original en mapudungun sea ‘wenuco’,

que significa agua del cielo. Similar es la historia de Kintuante, un antiguo habitante de Maihue que se extravió en el río Pilmaiquén, cuya residencia espiritual se encuentra en un menoko, vertiente subterránea que emerge en el área ribereña de ese río. Etimológicamente, su nombre significa ‘el que busca el sol’ (kintuantü). En esta última comunidad también se rinde culto a Kilenwentru y María Antonia, considerados vientos poderosos.

El ecumenismo adoptado por la Iglesia Católica desde el Concilio Vaticano Segundo, el culto a la figura de un Dios Padre en el lepün, la semejanza entre fe en los espíritus ancestrales y la creencia en los santos, también presente entre los miembros de las congregaciones, permite la convivencia entre el catolicismo y la religiosidad ancestral. Para los evangélicos, en cambio, la veneración a personajes encantados y el ritualismo mapuche, resultan doctrinariamente inaceptables. De allí que la mayor parte de las personas que concurren al ngillatun (58%) sean católicas. Este porcentaje sube al 68% si se considera la participación activa de los asistentes en la ceremonia. En contraste, el 84% de quienes no participan son evangélicos. Del mismo modo, el 83% de quienes tienen una valoración crítica del ngillatun comparten esta confesión. Para los evangélicos, el ngillatun no se ajusta a las Sagradas Escrituras. A la hora de valorar la rogativa, algunos encuestados de esta adscripción religiosa calificaron al ritual indígena como “idólatra”, “pagano”, “satánico”, “falso” y a sus participantes como “gente ignorante”. Los representantes de las congregaciones tradicionales, por su parte, acusan a aquéllos de intolerantes y los responsabilizan del decaimiento de la rogativa indígena. No dejan de tener razón. A quienes se convierten al Evangelio

se les exige un cambio en el estilo de vida, que incluye el alejamiento de las actividades festivas y el abandono de sus antiguas prácticas religiosas.

En las comunidades que comprende el estudio, el pentecostalismo se ha convertido en la principal manifestación religiosa. Con este nombre se reconoce al movimiento evangelista carismático, compuesto en nuestro país por cientos de iglesias que buscan el contacto directo con Dios y predicán el poder del Espíritu Santo, manifiesto en la vida de los fieles a través de señales sobrenaturales y obras milagrosas. Sus fundamentos teológicos y precedentes se encuentran en el relato de prodigios de las Sagradas Escrituras. De uno de estos episodios, ocurrido a los apóstoles en el día de Pentecostés, toma su nombre este movimiento religioso. En esta fecha, situada cincuenta días después de la Pascua del cordero, los hebreos celebraban tradicionalmente el sello de la alianza con Jehová, señalada por la entrega en el monte Sinaí de las tablas de la ley. Según el relato bíblico (Hechos 2, 1- 4), los apóstoles se encontraban ese día congregados y “de repente vino del cielo un estruendo como un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron todos a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen”. El ‘fuego del pentecostés’, como se denomina esta manifestación, revela la presencia del Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, cuya venida había sido anunciada por Jesús a sus discípulos (Juan 14,15; 16,7) para consuelo de los hombres y realización del programa divino. La Biblia advierte (Hechos 2,14-21) que a medida que se aproximase el fin de los tiempos,

sus señales serían más intensas, dando lugar a profusión de profecías, sueños y visiones. Éste es el evangelio que prospera en las comunidades williche de Lago Ranco y Río Bueno, donde se vive 'las lluvias tardías de fuego'. La multiplicación de expresiones sobrenaturales ilustra aquí el poder de Dios, advierte que nos encontramos en los días postreros y propone un camino de salvación para quienes sigan los principios del culto.

El crecimiento que muestra el pentecostalismo en esta zona admite el rango de fenómeno sociológico. Los datos de nuestra encuesta muestran un porcentaje de representación que triplica las estadísticas nacionales. Mientras el censo de población del año 2002 consigna que 15,14 % de los chilenos mayores de 15 años es evangélico, las cifras que hemos encontrado **en estos sectores se alzan al 45%**. En los lugares donde se sitúan nuestros casos de análisis y registro, contamos 15 templos de 9 denominaciones evangélicas (ver recuadro). De ellas, 14 congregaciones corresponden al movimiento pentecostal. La excepción la constituye la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, con presencia en Pitriuco, que es de corte milenarista. Es decir, anuncia la venida del Mesías, pero no privilegia la manifestación de los dones del espíritu, por lo que su culto es menos libre.

| Comunidad | Iglesias Presentes | Caso de estudio | Nivel Institucional | Tamaño ³⁸ congregacional | Días de culto |
|-----------|---|------------------------------|---------------------|--|---|
| Litrán | Iglesia del Señor Apostólica Iglesia del Señor en Chile (a) Iglesia del Señor Misionera | Iglesia del Señor Apostólica | Iglesia | 24 regulares 8 irregulares 4 oyentes | Domingo 14.30 Miércoles 19.30-21.00 Viernes 19.30-21.00 |

³⁸ Según datos de sus autoridades.

| | | | | | |
|-----------|---|--|---------|--|---|
| | Iglesia Pentecostal | | | | |
| | Iglesia del Señor en Chile (b) | | | | |
| Pitriuco | Alianza Cristiana y Misionera Iglesia del Señor en Chile Iglesia del Señor Apostólica | Iglesia del Señor en Chile | Local | 30 regulares 10 inconstantes 2 oyentes | Domingo 14.30 Martes 19.30-21.00 Jueves 19.30-21.00 |
| Tringlo | Asambleas de Dios | Asambleas de Dios | Iglesia | 8 regulares 4 en prueba | Domingo 15.00 Miércoles 14.30 |
| Maihue | Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre Iglesia del Señor en Chile | Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre | Local | 15 regulares 7 en prueba | Martes 19.30 Jueves 19.30 Sábado 19.30 Domingo 14.30 |
| Marriamo | Iglesia el Redil de Jesús Iglesia del Señor Misionera | Iglesia el Redil de Jesús | Iglesia | 12 regulares 5 en prueba | Miércoles 19.30 Viernes 19.30 Domingo 14.00 |
| Nolguehue | Iglesia Pentecostal Austral Iglesia del Señor en Chile (a) Iglesia del Señor en Chile (b) | Iglesia Pentecostal Austral | Local | 15 regulares | Domingos 14.30 Jueves 19.00 |

El primer punto de irradiación del pentecostalismo en el área es la Iglesia del Señor de la ciudad de Río Bueno, establecida el año 1911, por el pastor Carlos del Campo, antes de la fundación oficial de esta denominación, fechada el año 1913 en la ciudad de Santiago. El año 1919 la Iglesia de Señor realiza su primera conferencia general administrativa, precisamente en la ciudad de Río Bueno. En el

año 1920 ya cuenta con un local en el pueblo de Lago Ranco, antes de que en éste se levantase la primera iglesia católica. Diversos rasgos organizativos favorecen la expansión de este movimiento. Entre ellos, la vocación evangelizadora que lo caracteriza y hace de la difusión del evangelio una empresa misional. Los miembros de las iglesias recorren caminos y campos con el propósito de ayudar a la salvación de nuevas almas, lo que a su vez contribuye a salvar la propia. Su modelo cúltico desburocratizado otorga libertad para el ejercicio del ritual por parte de los propios fieles, lo que facilita la multiplicación de los puntos de prédica. En el pentecostalismo, los servicios religiosos no son la responsabilidad privilegiada del pastor, sino una tarea que asumen los distintos miembros de la congregación. La renovación de los mensajes proféticos y avivamientos espirituales, que se dan de manera regular, constituyen un impulso a la evangelización, cuando no asumen un carácter fundacional. Quien se sienta llamado puede constituir una nueva iglesia, en ocasiones, a costa de la unidad de las corporaciones ya existentes, si encuentra quien lo siga. Así ha sucedido con la Iglesia del Señor en Chile, de cuya matriz han salido, entre otras, la Iglesia del Señor Apostólica, La Iglesia del Señor Misionera, la Corporación Iglesia del Señor, todas con presencia en estas comunidades. Aunque se trata de distintas instituciones eclesiales, ellas comparten la mayor parte de los elementos doctrinarios y las formas del culto. Son representantes del movimiento pentecostal criollo, es decir, iglesias nacidas en Chile y que se han desarrollado particularmente en sectores populares. Éstas comparten la escena con otras iglesias de origen extranjero, pero que han tendido a nacionalizarse. La aceptación de unas y otras en el espacio de las comunidades indígenas debe explicarse por sus mediaciones rituales.

El mejor ejemplo de la proliferación de iglesias evangélicas es la comunidad de Litrán, donde encontramos cinco denominaciones pentecostales. La preexistencia de misiones establecidas no se considera una restricción a la labor evangelizadora, porque siempre quedan almas por salvar. Como unidad de análisis, aquí tomamos a la Iglesia Apostólica del Señor, que tiene la congregación más importante en términos numéricos del sector. Esta corporación religiosa nace el año 1933 de la primera escisión sufrida por la Iglesia del Señor en Chile. Su llegada a la localidad de Litrán se remonta al año 1948, donde se establece primero un punto de prédica, más tarde se levanta un local, para finalmente constituirse en iglesia con pastor residente, el año 2002. Su encargado espiritual es hijo y nieto de evangélico, y se ha formado en la fe dentro de la propia congregación. Aquí podemos encontrar hasta cuatro generaciones formadas dentro de la Iglesia. Lo mismo sucede en la iglesia Alianza Cristiana y Misionera de la comunidad de Pitriuco, cuya presencia en el sector data del año 1943 y tiene aquí a la congregación evangélica más antigua y numerosa del lugar. Se trata, no obstante, de una denominación de carácter milenarista, nacida en Estados Unidos y llegada a Chile a fines del siglo XIX. Su orientación doctrinaria la ha excluido de nuestro estudio de casos. Como unidad de análisis hemos tomado aquí a la congregación de la Iglesia del Señor en Chile, la segunda en antigüedad y tamaño del sector. Ésta se encuentra bajo la tutela del pastor de Lago Ranco. En el nivel local, se encuentra dirigida en los aspectos administrativos por un encargado de obra y es liderada en el plano espiritual por el diácono mayor, quien es un evangelista, es decir, un hombre llamado por Dios a extender su palabra. Aunque

éste cursó apenas hasta quinto año de educación primaria y lee la Biblia con dificultad, posee el don de la palabra, capacidad histriónica y habilidades musicales que lo hacen un gran animador de los cultos.

Una aparente excepción al pluralismo congregacional se presenta en el sector de Tringlo, donde sólo hay un local evangélico, perteneciente a la Iglesia Asambleas de Dios. No obstante, numerosos habitantes de la comunidad participan de algunas de las diversas denominaciones presentes en Lago Ranco: La Iglesia del Señor Apostólica, la Iglesia del Señor en Chile, la Iglesia del Señor Jesucristo, la Corporación Iglesia del Señor, la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, la iglesia Evangélica Nacional. A diferencia de las anteriores instituciones pentecostales, de origen criollo, la Iglesia Asambleas de Dios es fundada en Chile por misioneros norteamericanos, llegados el año 1945. Hoy, no obstante, constituye una iglesia nacional que mantiene vínculos con sus homólogas estadounidenses. En Tringlo se establece a mediados de la década del noventa un punto de prédica, inaugura local el año 2003 y adquiere el status de iglesia el 2004, cuando sus encargados de obra son nombrados pastores. Aunque se trata de una congregación numéricamente pequeña, que se reúne sólo dos veces por semana, en su interior se desarrolla una extraordinaria vida espiritual, con diversas y continuas manifestaciones de misticismo.

En las comunidades de Litrán y Nolguehue encontramos situaciones de duplicidad denominacional. Aquí funcionan dos congregaciones pertenecientes a la Iglesia del Señor en Chile, pero administradas por pastores distintos. No es una

situación excepcional en el mundo pentecostal, habituado a las divisiones y la pluralidad de iniciativas misioneras. En estos casos, se trata de congregaciones fracturadas, que han optado por diferentes liderazgos ministeriales. La Iglesia que mantiene más servicios semanales es la Corporación Iglesia del Señor, presente en la localidad Maihue, donde se desarrollan cuatro cultos a la semana (martes, jueves, sábado y domingo). Su periodicidad, sin embargo, no es indicador de fervor religioso, sino de fidelidad y compromiso de fe. La Iglesia Asambleas de Dios en Tringlo y Pentecostal del Chile Austral, en Nolguehue, son las de menor frecuencia en los cultos, con dos reuniones a la semana. Esto se explica por cuestiones organizacionales y devocionales. Se trata de congregaciones pequeñas, carentes de autonomía espiritual, cuyos guías viven fuera de sus localidades. En el primer caso, los pastores viajan desde Osorno. En el segundo, el encargado de obra y el jefe de coro se desplazan, junto a otros hermanos que conducen el trabajo pastoral, desde la vecina localidad de Curralhue. Por eso, hasta hace poco aquí se realizaba sólo una reunión a la semana. La norma prevaleciente en las demás iglesias es el culto tres veces por semana. Además de esto, organizan con cierta frecuencia liturgias especiales, vigiliias, visitas de hogares, visitas de enfermos, cadenas de oración y asisten como invitados a similares actividades de otras iglesias. El trabajo de las congregaciones es constante, exigente y genera un fuerte sentido de comunidad e identidad en torno a las prácticas y valores pentecostales. Los miembros de las iglesias deben dar testimonio de vida acorde al evangelio. La religiosidad asume aquí un fuerte componente ético de modo que al converso se le exige cambios de comportamiento, como señal de su transformación interna. En contraste, la organización de las congregaciones rituales tradicionales es laxa, sus

encuentros presentan una baja periodicidad y han dejado de reproducir un ethos. Al participante sólo se le pide el compromiso para la realización del ritual que cuando más es bianual. El pentecostalismo hace de La Biblia un parámetro universal. La rogativa indígena asume una perspectiva ecuménica.

En la comunidad de Marriamo se da una particular convivencia entre las congregaciones indígena y pentecostal. En el terreno donde vive el maestro de ceremonias de la rogativa, se encuentra instalado un local de la Iglesia el Redil de Jesús, dirigida por su sobrino. La madre del primero y abuela del segundo es, a la vez, 'kamaska' y miembro de la iglesia. Aquí el año 2005 se sacrificó una vaquilla, la mitad de la cual fue destinada al lepün y la otra mitad a un culto especial de la iglesia destinado a orar por la salud de la anciana. Los lazos familiares que urden a ambas congregaciones, en éste como en otros casos, son familiares. El pastor es claro en objetar doctrinariamente al ngillatun, pero es tolerante con la decisión de su abuela sobre la que no puede ejercer autoridad pastoral. La actitud de las autoridades de las iglesias respecto al lepün varía desde el distanciamiento crítico a la hostilidad manifiesta. Así, casi el 19,58% de nuestros encuestados afirmó que no participa en el ngillatun porque es contrario a su religión. La totalidad de quienes señalaron esta posición declaran profesar la religión evangélica. No obstante, un 35% de los encuestados evangélicos confesó asistir al lepün y una tercera parte de éstos declara participar de modo activo. Quienes lo hacen no dejan de estar expuestos a sentimientos contradictorios, críticas y cuestionamientos, pues el evangelio proscribía el culto a otros dioses. La situación más evidente de antagonismo la encontramos en la comunidad de Maihue, donde un pastor compró

el terreno donde se encuentra situada la morada del señor Kintuante, espíritu ancestral al que le rinde culto la congregación indígena. El nuevo propietario prohibió su ingreso, hizo un ritual para expulsar a este espíritu “diabólico” del lugar y prendió fuego al sitio de acceso al santuario. Según nos dijo, él había comprado ese predio para consagrarlo al Señor y no podía permitir que en él se realizaran prácticas contrarias a la religión. En este caso, nos solicitaron interceder a favor del lepün. Para tales efectos, le presentamos al pastor las normas de la Ley Indígena y de Monumentos Nacionales que se han empleado para proteger los sitios rituales indígenas y le informamos de los precedentes existentes en este sentido. Ante esta evidencia, el pastor cedió su posición porque dijo que él no era quien para oponerse a la ley. Se trata, no obstante, sólo de un episodio de esta contradicción espiritual.

6.2. EL LEPÜN COMO TEXTO

Bajo el siguiente título ofrecemos una caracterización del ngillatun williche actual como tipo ritual. Analizamos el conjunto de los elementos simbólicos que lo configuran como texto. Éste se presenta como un conjunto de variantes o transformaciones sincrónicas en torno a un patrón expresivo común. Destacamos a éste como el principal mecanismo a través del que se expresa la identidad williche en las comunidades bajo estudio. A través de él se proyectan las representaciones ancestrales. No obstante, su textura igualmente registra las transformaciones socioculturales experimentadas por el pueblo williche. Mostramos al lepün como rogativa williche de cuerpo presente. Damos cuenta de su vinculación al ciclo agrícola, describimos el sistema de roles rituales y los símbolos religiosos y sociales que se ponen en escena. Exponemos los diversos actos que componen la estructura ritual: preliminares, de inicio, sacrificio, oración, comensalidad, bailes colectivos, de inicio del nuevo día, de recepción de las congregaciones visitantes y cierre. Al abordar la oración, incluimos un análisis del discurso y de las representaciones sagradas.

La llegada del estío en la cuenca del Lago Ranco y los llanos entre los ríos Bueno y Pilmaiquén señala el tiempo del lepün, en el que hay que agradecer a Dios por los frutos de la tierra y pedir abundancia en las próximas cosechas. Con este nombre se presenta la rogativa indígena en el área etnográfica donde desarrollamos

nuestro estudio de casos. En cada comunidad, el lepün aparece con rasgos particulares y distintivos, de los que los miembros de las congregaciones se sienten orgullosos y reivindican con un sentido de autenticidad, tradición o belleza. No hay dos rogativas que sean iguales, pero es evidente que sus diferencias constituyen variantes de un patrón expresivo común, a través del cual se proyectan las formas simbólicas propias de la religiosidad ancestral mapuche williche, traducidas a nuevos códigos, revestidas de renovadas claves de interpretación. En todas ellas, la ocupación del espacio sigue los principios tradicionales de modo que la acción se realiza al aire libre, en un campo abierto denominado “plaza” o “pampa” sagrada en cuyo centro se levanta para la ocasión un altar constituido de especies vegetales. En todas ellas encontramos cuatro actos rituales básicos que reproducen y actualizan el modelo del ngillatun mapuche: el sacrificio y ofrenda, la oración, el baile alrededor del altar y la comunión alimenticia. Las variantes y transformaciones que muestran las rogativas articulan las relaciones de continuidad y cambio socioculturales. El ritual aparece así como un mecanismo de sedimentación de la memoria, que trae al presente el pasado, pero que a la vez exhibe las marcas de la historia. El lepün presenta codificadas las claves de la cosmovisión mapuche ancestral, tanto como registra los procesos de transformación que moldean a las comunidades mapuche williche en la actualidad. El aspecto más evidente de esto es la permutación del lenguaje ritual. El lepün hoy se realiza en castellano, lo que supone una importante modificación en las categorías cognitivas y la pérdida de parte de los contenidos culturales originarios. La sustitución conlleva no sólo un cambio en las formas expresivas sino de los referentes y representaciones de las que se nutre la lengua, en tanto se trata de

un sistema lingüístico impuesto por la sociedad dominante y destinado a la comunicación en ella. En el plano ideológico, la transferencia de modelos ha dado lugar a un sincretismo entre la religiosidad mapuche y el catolicismo, expuesta en la convivencia entre unas formas rituales vernáculas y concepciones teológicas cristianas. No obstante, el ngillatun continúa siendo el principal mecanismo de expresión y reivindicación de la etnicidad, un espacio donde se reconstituye y proyecta la tradición cultural y de este modo rinde memoria a los antepasados. Por lo mismo, algunos dirigentes lo asumen como un punto estratégico para trabajar en pos de la reconstrucción sociocultural. En el presente apartado intentamos una caracterización del lepün como texto, describiendo sus rasgos generales y algunas de sus variantes más notorias.

El lepün es la rogativa indígena. Así se rubrica, empleando la terminología de van Dijk (1997), la macroestructura textual del rito, es decir, su unidad de significado. Se trata de un patrón ritual que reproduce las formas simbólicas asentadas por los pobladores originarios del sur de Chile, preocupado de la continuidad de las costumbres ancestrales, que escruta en el pasado las normas ceremoniales, aun en los casos de las congregaciones que han debido reinventar la tradición. En el lepün encontramos los actos rituales básicos que distinguen al ngillatun, término que en la mayor parte de las congregaciones bajo estudio es reconocido como sinónimo de lepün. En torno a estos elementos de común denominación se desarrollan una serie de rasgos diferenciadores que dan lugar a las variantes rituales: por la presencia discriminadora de otros actos rituales

derivados o secundarios, por el despliegue de particularidades sintácticas, por opciones estilísticas y alternativas en la modulación de la intensidad ritual.

El patrón expresivo se manifiesta como un sistema de transformaciones en torno a un esquema general. En el área geográfica donde circunscribimos nuestro estudio, su realización se vincula al ciclo de trabajo agrícola y adopta una periodicidad, que en la mayoría de las comunidades tiene un carácter anual. La excepción la constituyen las congregaciones de Pitriuco y Maihue, que se convocan para realizar el ritual dos veces al año. En estos últimos casos, debe distinguirse entre una rogativa mayor y una menor, según la cantidad de personas y recursos que concentran. La duración del *lepün* oscila entre los tres días y dos noches (en las comunidades de Tringlo y Pitriuco) y sólo un día (en la comunidad de Marriamo). Las fechas para la celebración del ritual cambian de una comunidad a otra, al igual que los criterios de decisión de las mismas. Algunas están preestablecidas en el calendario, de modo que el ritual se efectúa todos los años en los mismos días. Otras comunidades las fijan de acuerdo a ciertos datos de referencia estables, pero que caen en fechas variables. Por ejemplo, el segundo fin de semana del mes de enero. En unas y otras, la regularidad temporal se ha transformado en un factor de ritualización. No obstante, hay congregaciones que redefinen la fecha cada año de acuerdo a las circunstancias que enfrenta la comunidad, como lo hemos visto en Nolgehue. La secuencia ritual se inicia en Maihue, que realiza el *ngillatun* menor a fines de diciembre; sigue en Pitriuco donde la rogativa principal se efectúa todos los años entre el 31 de diciembre y el 2 de enero; continúa en Litrán y Maihue que coinciden en el segundo fin de semana de

enero; los días 24 al 27 de mismo mes corresponde al ngillatun de Tringlo; Nolguehue, que efectuaba tradicionalmente su ngillatun la segunda semana de enero, lo ha realizado los dos últimos años a mediados de febrero; Marriamo organiza su rogativa la última semana de febrero; Pitriuco cierra la temporada a fines de marzo o comienzos de abril. Este último es el único ngillatun de la muestra que se realiza en otoño, con el propósito de agradecer la cosecha de trigo y pedir que el buen tiempo acompañe para este propósito a los que están rezagados en ella.

Pese a que el ngillatun se realiza una o cuando más dos veces al año, el ritual se hace presente en las preocupaciones de los miembros de las congregaciones durante todo el período anual, marcando un antes y un después. Aparece en las conversaciones otoñales cubiertas de añoranza, lo trae el invierno como objeto de preocupación por las siembras que es necesario hacer para tener verduras frescas durante la rogativa, lo recuerda el nacimiento de los corderos en primavera con la elección del animal más apropiado para realizar el sacrificio. No obstante, las primeras reuniones de las congregaciones se verifican sólo uno o dos meses antes de la rogativa. Por ejemplo, en Litrán organizan una actividad para el primero de noviembre en el cementerio a fin de recaudar fondos para financiar los gastos de la congregación. En Pitriuco se reúnen el primer domingo de noviembre y el 8 de diciembre, día de la Purísima, para ver el número de ranchos que van a salir y confirmar los cargos de responsabilidad. En Maihue se dan cita el último domingo de noviembre para fijar la fecha de las rogativas menor y mayor. En Tringlo se reúnen el 24 de diciembre para confirmar a los participantes. Los preparativos se

acrecientan los días previos al ritual. Los dirigentes se preocupan de pedir permiso municipal, llevarlo a carabineros y, en ocasiones, solicitar resguardo policial. Igualmente, se encargan de poner avisos en las radios y repartir invitaciones a las autoridades administrativas y políticas de la zona. Con un par de días de anticipación, las 'kamaskas'³⁹ (como se denomina a las dueñas de rancho) inician la preparación del muday, según se denomina la chicha de trigo. El grano del cereal se pisa y se limpia, para luego ser cocido y endulzado con azúcar o miel. Los hombres recolectan la leña necesaria para cocinar y proporcionar abrigo en las noches.

El tiempo del lepün señala la entrada en vigencia del sistema de roles propios de la rogativa. La congregación asume una estructura jerárquica. Quien dirige la organización del evento recibe el nombre de "mayor", "longko" o "cacique". Este, generalmente, se desempeña también como maestro de ceremonias. Sus símbolos distintivos son el manto o macuñ, el chiñetu o trarilongko, especie de cintillo que lleva en la cabeza, y el bastón con empuñadura de plata, que porta en los momentos solemnes de la ceremonia. Junto a él trabaja un equipo de hombres que lo ayudan en las tareas organizativas y de administración del ritual. La segunda autoridad recibe, habitualmente, el nombre de capitán. Es el brazo derecho del longko, encargado de repartir las órdenes, y a quien le corresponde reemplazarlo o representarlo en caso de necesidad. En algunas rogativas es el responsable de portar en ciertos momentos del rito la konka o rama sagrada. Le siguen los sargentos, que tienen la tarea de velar por el cumplimiento de las norma

³⁹ Empleamos el término entre comillas por ser una expresión mapuche castellanizada. El mapudungun no pluraliza incluyendo una s al final de las palabras.

rituales y los bastoneros, quienes colaboran en el resguardo del orden. Los símbolos de unos y otros son los bastones de mando, que en ocasiones pueden emplearse como instrumentos disuasivos, o en el caso de Tringlo, las 'güiscas' como se denomina a las fustas. Además de los roles de autoridad, hay una serie de cargos de responsabilidad. Los músicos que participan en la banda de la congregación asumen el compromiso de acompañar la rogativa día y noche para asegurar la continuidad del baile. Los "bandereros" o abanderados llevan en sus manos las enseñas chilena e indígena, esta última llamada wipala, de color azul, con una estrella o estrella y luna, que presiden las danzas. Los portaestandartes cargan las insignias de las congregaciones, donde se inscriben sus señales de identidad. Las kalfümañen, jóvenes prepúberes que simbolizan la pureza, asumen el rol de doncellas sagradas y la obligación de encabezar los principales actos rituales. Sus símbolos son un vestido azul y una rama de laurel. Su presencia, sin embargo, se restringe a la comunidad de Litrán.



Fotografía superior, longko de Pitriuco portando los símbolos de su cargo. Fotografías inferiores, sargentos de Tringlo y Nolguehue.



Fotografía superior, longko y kallfümalen de Litran. Fotografía inferior, capitán de Pitriuco portando la konka o rama sagrada.

Para el tiempo del lepün, el espacio se ve revestido por los símbolos religiosos y sociales, que dominan la escena. Una serie de prescripciones denotan su carácter sagrado. En la mayoría de las rogativas se prohíbe beber alcohol en el campo

ritual. No porque se lo considere impropio o impuro, sino para evitar los desórdenes y desmanes que el consumo inmoderado suele provocar. La excepción es la comunidad de Maihue, donde el vino se considera una ofrenda que se riega en la rama sagrada y se comparte en el rewe. La regla, por lo tanto, es la restricción. No obstante, prima la tolerancia frente a su uso discreto y moderado, para pasar el frío en las noches. En todos los casos se exige demostraciones de respeto frente a los símbolos y actos rituales: sacarse el sombrero y arrodillarse durante las oraciones, escuchar los discursos en atento silencio son algunas de las conductas que se debe guardar. En Tringlo, por ejemplo, se exige el ingreso al campo sagrado descalzo. Quienes no cumplen con las reglas pueden ser reprendidos verbalmente por la autoridad y expulsados del campo sagrado, a viva fuerza, si fuese necesario.

El día previo a la rogativa se instalan los ranchos en la cancha o plaza sagrada. Con este nombre se denomina a las construcciones de tablas, ramas, plástico o zinc que sirven de estancia a los miembros de las congregaciones durante los días que dura la rogativa. Las familias se trasladan hasta allí llevando sus enseres y los materiales para levantar su albergue. El movimiento de carretas tiradas por yuntas de bueyes se alterna con el de diversos tipos de vehículos motorizados. El desplazamiento es un problema que, en general, cada grupo familiar integrante de la rogativa debe resolver de un modo particular, pero que en ocasiones se encara de manera cooperativa y organizada. El traslado de los miembros de la congregación de Tringlo, por ejemplo, lo ha realizado durante las últimas temporadas un camión de la municipalidad de Lago Ranco. Una vez llegados a la

pampa sagrada, cada familia se instala en el lugar que le ha sido asignado o le corresponde por tradición. Los “mayores”, nombre con el que se conoce a los responsables de la rogativa, se encargan de la construcción del altar o rewe⁴⁰, denominado en cada lugar según su forma: rama o arco. En Pitriuco se le conoce como rama y se compone de 25 ganchos de especies arbóreas nativas, principalmente laurel y frutales como el maqui, el avellano, el canelo que se plantan en línea. Este modelo se repite en Marriamo. En Litrán son 12 ramas, representantes de los meses del año. En Tringlo, en cambio, es un gran arco elaborado de varas de avellanos y adornado con flores. En Nolgehue y Maihue se trata de un arco, más pequeño, cubierto por ramas. En casi todos los casos, el altar se dispone en una orientación norte-sur, con su cara principal mirando hacia el este, desde donde sale el sol. La excepción la constituye Pitriuco, donde el altar se dispone en una dirección este-oeste, lo que se explica porque en esta comunidad se mantiene un culto al Abuelito Wenteyao, que habita en el mar. Ya sea bajo la forma de rama o arco, el rewe es el centro de la actividad ritual: punto en el que se realizan los sacrificios y formulan las oraciones; lugar donde se entregan las ofrendas, en forma de asperges, libaciones y sahumerios; eje en torno al que se baila.

⁴⁰ Si bien los especialistas rituales denominados en el área ‘maestros de ceremonias’ conocen este término, la mayoría de los miembros de las congregaciones no lo manejan ni emplean y denominan al altar simplemente rama o arco.



Fotografía superior, llegada de los kamasko a la pampa. Fotografía inferior, grupo familiar instalado en un rancho.



Fotografía superior, rewe de ramas de Pitriuco. Fotografía inferior, rewe de arco de Nolguehue.

Ninguna de las comunidades dispone de un terreno reservado exclusivamente para el lepün, lo que conlleva su rotativa de acuerdo a la disponibilidad de un

espacio apto. Por lo mismo, la mayoría de las localidades registra la realización de la rogativa en sitios diversos a donde hoy se emplaza. En casi todos los casos, el terreno es prestado por un miembro de la congregación. En algunos, se advierte la continuidad del uso de un mismo lugar por largo tiempo, lo que implica el compromiso de no usar la tierra para tareas agrícolas, de suerte que éste sólo puede ser empleado para la engorda de animales. En la comunidad de Litrán, en tanto, se ocupa un espacio público, donde antiguamente se encontraba una cancha de fútbol y hoy se hallan la sede comunitaria, el depósito de agua potable y la escuela. En Nolgehue han debido usar el campo deportivo de la comunidad ante el arriendo del espacio que se empleaba para la rogativa. En consecuencia, el carácter sagrado del lugar no se define por condiciones inherentes a él, sino por su uso ritual. Su sacralización se verifica por el levantamiento de la rama o arco que sirven de altar. En torno a él, se sitúan los principales elementos sagrados e instrumentos ceremoniales, cuya presencia y fisonomía varía de una comunidad a otra. En la mayoría de los casos, el complejo sagrado incluye una ramita denominada *konkan*, que sirve como medio de comunicación con las deidades o espíritus ancestrales; un fogón o brasero donde se realizan las quemas rituales, un hoyo o artesa que recibe la sangre de los animales sacrificados y diversos elementos que representan a las familias participantes.

En Pitriuco, Marriamo y Litrán, el *konkan* consiste en un manojo de ramas de laurel, árbol sagrado de los williche, amarradas a una estaca de más de un metro de largo, que se planta al extremo derecho de la cara principal del *rewé*. Los maestros de ceremonias enuncian sus oraciones asidos a este elemento sagrado,

que es regado con alimentos y muday, chicha de trigo que se asperja a modo de ofrenda, por parte de los miembros de la congregación. En Maihue y Nolguehue se emplea una ramita de laurel de unos 30 centímetros, que se ha ido a buscar especialmente para la ocasión a la morada de los espíritus tutelares de estas comunidades. Ella simboliza su presencia en la rogativa. A un costado de la rama se cava un hoyo, para depositar en la tierra la sangre de los animales ofrendados. Una variante se encuentra en la comunidad de Maihue, donde se emplea como receptáculo una artesa. Al otro costado se dispone el fogón o kutral, con brasas ardientes para la combustión de alimentos, cuyo humo nutre a las deidades. Otra alternativa a este patrón ritual se observa en Tringlo, donde no se encuentra la konka ni un recipiente para la sangre, pues aquí ésta se emplea para la elaboración de ñiachi. En vez de un fogón se utiliza aquí un brasero, ubicado al centro del arco, donde también se sitúa el maestro de ceremonias durante la oración, quien ruega asido a su makana. Con este nombre se conoce a una vara de madera de cerca de un metro ochenta centímetros de largo, adornada con flores y productos de las huertas y sementeras. Aquí éste representa a las familias participantes de la rogativa. En las comunidades de Pitriuco y Marriamo, en cambio, la makana es la insignia de las 'kamaskas' o dueñas de rancho. Como tal, identifica el lugar que éstas ocupan en el altar durante las rogativas, donde sitúan las ollas con los alimentos que han preparado, para su bendición. En Maihue, aparece sustituida por una pequeña rama con flores.



Fotografía superior, momento de oración en Pitriuco, cuando el longko toma el konkan. Fotografías inferiores, oración en Tringlo con los kamasko asidos de las makana.

Un común denominador a las diversas rogativas es la ubicación a los pies del arco o rama de jarros con muday y los platos con harina tostada que se emplearán durante los asperjes y servirán para atender a las personas que participan en el baile. Entre los contrastes destaca la presencia de una hornacina frente al rewe de las comunidades de Pitriuco y Marriamo, a modo de tabernáculo. Esta se teje con ramas y flores provenientes de los jardines de las casas de las 'kamaskas' y se ubica sobre una mesa frente al altar. Su interior se cubre con un paño blanco que lleva bordado el nombre de la congregación. Allí se coloca una imagen del Sagrado Corazón de Jesús al que se le prenden velas y le entregan platos con sangre de los animales sacrificados. Sobre el trasfondo común proliferan las particularidades. En Maihue el arco se corona con una cruz tejida con flores. En Nolgehue incluye dos banderas chilenas, situadas a los extremos y la wipala, bandera williche enclavada al centro. En las demás rogativas, el rewe es el punto donde descansan las banderas y estandartes que se emplean en los bailes, así como de los instrumentos musicales en los momentos de descanso. En Tringlo y Pitriuco su estructura sirve de soporte a una trutruka (instrumento de viento mapuche) de 7 metros, que se toca durante la ceremonia. En la mayor parte de las rogativas se advierte, igualmente, la presencia de una mesa que suele ser depositaria de los instrumentos musicales, recibe las ofrendas de muday y harina tostada y se emplea para servir el alimento de las autoridades y visitas ilustres durante el almuerzo.



Fotografía superior, plano general del rewe de Pitriuco. Fotografía inferior, detalle de la hornacina situada en su cara principal.

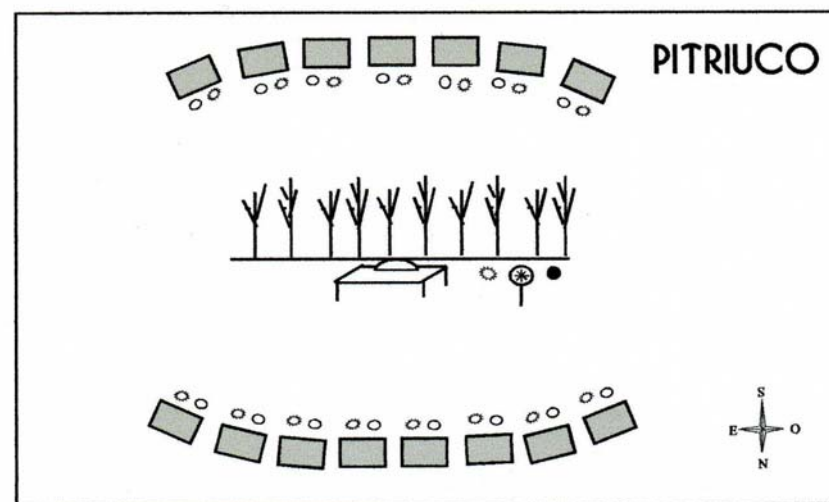
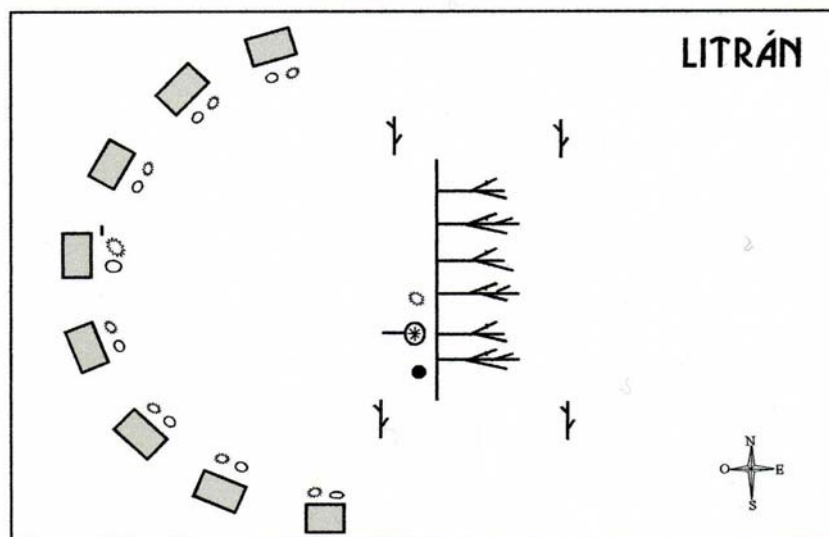
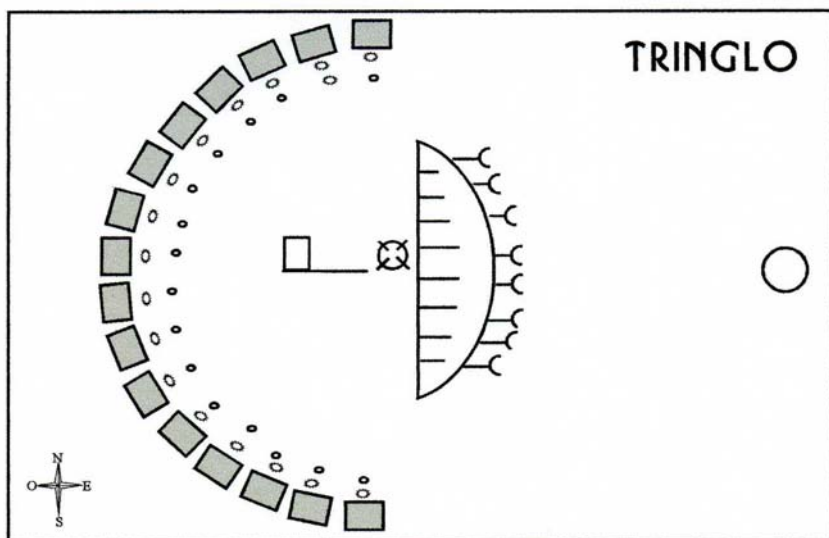


Fotografía superior, ofrendas de harina y muday situadas a los pies del altar. Fotografía inferior, detalle de la 'crucecilla' situada sobre el arco sagrado en Maihue

La organización del espacio en la plaza sagrada presenta una distribución en un sentido oeste-este, en la mayor parte de los casos. El altar se ubica en el centro de la pampa en posición lineal de norte a sur, de modo que sus caras queden enfrentadas a los puntos cardinales del levante y poniente. Este patrón de asentamiento reproduce el modelo topográfico tradicional mapuche, que sigue el eje del desplazamiento del sol y jerarquiza simbólicamente el oriente (puelmapu) por ser la zona del nacimiento astral, realizado por la vertiente occidental de los Andes. El esquema se manifiesta con un par de variantes, según la ocupación del espacio sea unidireccional (mirando siempre hacia el este) o bidireccional (alternando las direcciones este/ oeste), lo que se representa en la perspectiva que asumen los participantes de las rogativas en el rewe durante la oración y en los puntos de entrada y salida del espacio ritual. Las plazas sagradas de Tringlo y Litrán exponen la primera de estas alternativas. Aquí, los elementos y los actores se emplazan en el espacio, describiendo un movimiento hacia el oriente. Los ranchos se sitúan en el extremo oeste del campo, con sus entradas mirando hacia el altar, que expone su frente al naciente. En estas rogativas, las oraciones se realizan siempre en la cara occidental del rewe, con la mirada dirigida al puelmapu. Esta disposición simbólica se encuentra más acentuada en el campo de Tringlo, donde la secuencia de elementos se proyecta al este por delante del rewe, en los horcones donde se realiza el sacrificio situados frente al altar, en las estacas donde esperan su turno los corderos y en el hoyo donde se queman los restos de los animales, cavado en el límite oriental del terreno sagrado.

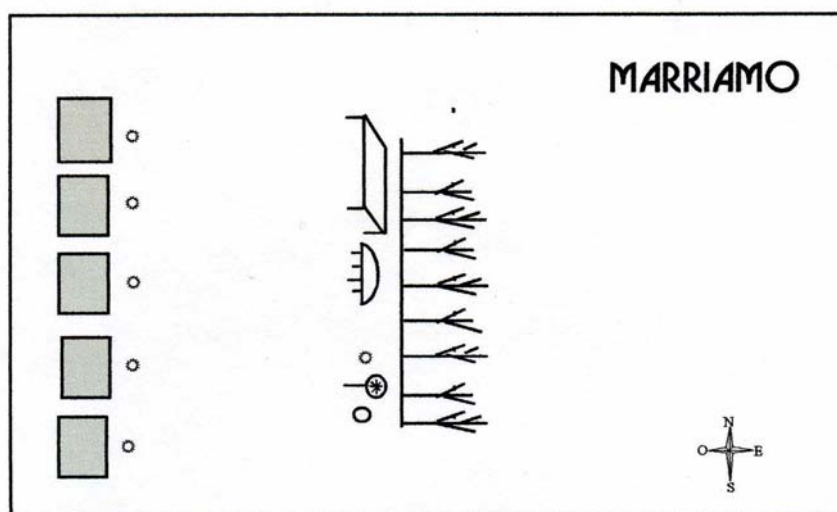
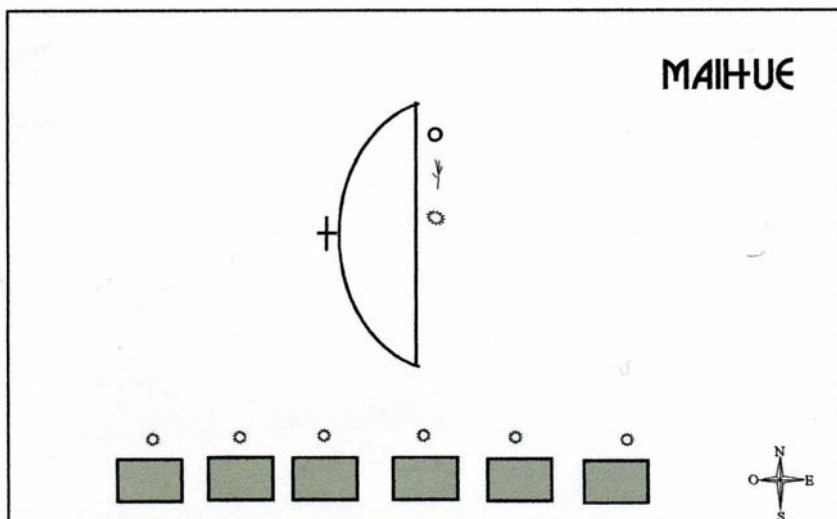
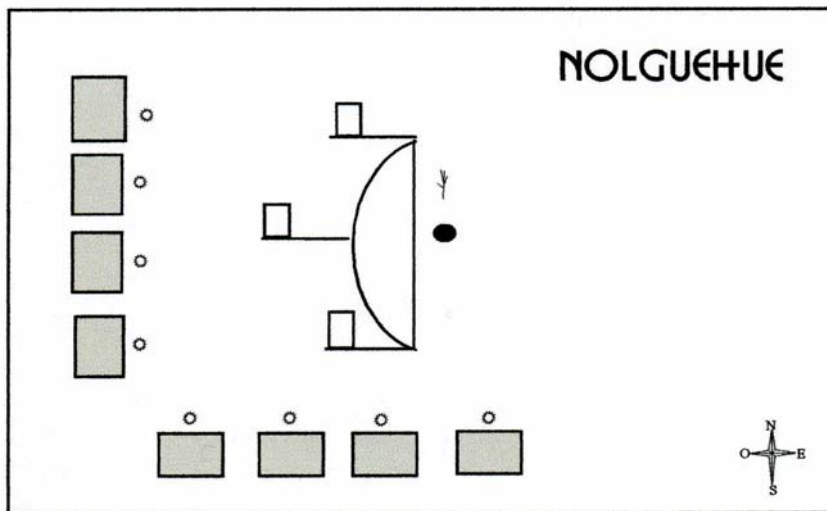
Esta organización espacial se encuentra igualmente presente en las plazas de Nolgehue, Marriamo y Maihue, marcada por la definición de los puntos de entrada o salida del campo, pero atenuada por el uso simbólico de éste. A diferencia de los anteriores casos, aquí la oración se enuncia con los miembros de la congregación situados en ambas caras del altar (Nolgehue y Marriamo) o con la totalidad de los participantes en el área oriental del campo, de espaldas al puelmapu (Maihue). La primera opción marca la centralidad del rewe, al que se accede desde las dos caras. El maestro de ceremonias y los hombres se sitúan en una de las fases y las 'kamaskas' en la otra, con alternativas cruzadas, de modo que en Nolgehue los varones ocupan la vertiente este y las mujeres la occidental y en Marriamo es a la inversa. En Maihue, en tanto, la posición que asumen los miembros de la congregación, al oriente, aparece en relación a la morada del espíritu intercesor al que se le rinde culto local, Kintuante, situada al sur oeste de la plaza. No obstante, la entrada al campo ritual se ubica al este, lo que indica un simbolismo bidireccional. La mayor excepción en torno a este modelo topográfico lo constituye la congregación de Pitriuco, donde el altar adopta un trazado este-oeste, de modo que sus caras miran en dirección norte/ sur. Se trata, no obstante, de una variante formal, no así de las representaciones, puesto que los puntos simbólicos dominantes siguen siendo el levante y el poniente, con un peso especial en este último, asociado a la morada del Abuelito Wenteyao, espíritu ancestral al que esta congregación rinde culto. Por este motivo, los instrumentos rituales (kütral, el konkan y el hoyo que recibe la sangre) se sitúan hacia el extremo occidental del rewe.

ESPACIOS RITUALES



| | |
|--|---------|
| | r ancho |
| | fogón |
| | bracero |
| | makana |
| | tinaja |
| | arco |
| | horcon |
| | ramas |
| | mesa |
| | hooyo |
| | konka |
| | cruz |
| | bandera |
| | ramita |
| | hooyo |
| | estaca |

ESPACIOS RITUALES



| | |
|--|----------|
| | rancho |
| | fogón |
| | tinaja |
| | arco |
| | horcon |
| | ramas |
| | mesa |
| | hoyito |
| | konka |
| | cruz |
| | bandera |
| | ornacina |

La mayoría de las rogativas analizadas contempla o se encuentra precedida por un ritual de solicitud del ngillatun. Los casos más claros son los de Nolguehue y Maihue, cuyas congregaciones o delegaciones de éstas, encabezadas por sus autoridades, marchan en procesión un par de kilómetros hasta las moradas de Juanico y Kintuante, espíritus tutelares de estas comunidades. El propósito de este desplazamiento es pedir su autorización para realizar la rogativa y cortar allí la ramita sagrada que los representará. Este ritual preliminar tiene un carácter propiciatorio y busca asegurar la participación de los espíritus ancestrales en el lepün. Con la finalidad de ganar su consentimiento y comprometer su presencia, les rinden culto con ofrendas de muday y harina, se presentan con la banda de música y formulan un saludo de invitación protocolar. Los visitantes toman una pequeña rama de laurel del entorno de la residencia de estos ancestros míticos, la que es colocada en el altar para ser venerada durante el lepün. El viaje ritual también se encuentra contenido en la rogativa de Pitriuco, donde se rinde culto al Abuelito Wenteyao, espíritu cuya morada se ubica en Pucatrihue, a más de cien kilómetros la comunidad. Por lo mismo, la visita a éste consiste en un verdadero peregrinaje y asume una frecuencia que depende de la capacidad de sufragar los costos. El último desplazamiento hasta su santuario, en el que tuvimos la oportunidad de participar, se realizó el 30 de diciembre del año 1999, con regreso a Pitriuco en la madrugada del 31 para iniciar el ngillatun. Esta peregrinación también se encuentra contemplada en la comunidad de Marriamo, cuya rogativa fundada en 1998 aún no ha podido cumplir con su obligación. En la comunidad de Litrán, el ritual de solicitud adopta otro cariz. No se trata de una petición ante un espíritu mediador, sino de una rogativa propiciatoria, que se efectúa una semana antes de

realizarse el ngillatun para pedir el éxito del trabajo ritual. Por el contrario, en Tringlo no hallamos ni vestigios de una acción preliminar.



Fotografías superiores, autoridades rituales de Maihue visitando a Kintuante. Fotografías intermedias, miembros de la congregación ritual de Pitruico en la morada de Wenteyao, ubicada a 180 kilómetros de su comunidad. Fotografía inferior, kamaskos de Nolguehue rumbo a la casa de Juanico.

El comienzo del ritual, en la mayor parte de los casos, está señalado por el encuentro entre dos segmentos de la congregación. Uno de ellos permanece en la plaza e inicia un baile o purun en torno al rewe, en espera de la llegada del segundo, al que sale a recibir. Así, por ejemplo, ocurre en Nolgehue y Maihue, donde el lepün se inicia cerca de las seis de la tarde, cuando regresa la comitiva que ha ido a pedir el permiso a Juanico o Kintuante, espíritus tutelares de estas comunidades. Aunque no se haya verificado un viaje en las vísperas, en Pitriuco la obertura procede de un modo similar. La acción ritual se inicia aquí cerca de las 8.30 de la mañana, como en el resto de los casos de estudio, donde el rito irrumpe al comienzo del día. Un grupo compuesto exclusivamente por los varones entra por el sector este de la plaza, precedido del estandarte de la rogativa, la bandera de la congregación y una banda de músicos. A su cabeza marcha el longko. Las 'kamaskas', que han inaugurado el baile, salen a su recepción, acompañadas por un segundo grupo de músicos y dirigidas por el capitán de la rogativa. El encuentro da lugar al saludo entre los integrantes de la congregación a través del apretón de manos, acompañado de una expresión tradicional: 'marimari peñi, marimari lamngen' (saludos hermano, saludos hermana). En Litrán, la congregación sale a recibir a los mayores que ingresan a la plaza desde el puelmapu, mientras el sol se levanta. En conjunto marchan hasta la rama para abrir la rogativa con un purun.

Un patrón de partida distinto es el que se encuentra en Marriamo y Tringlo, donde la acción ritual procede con la congregación asentada en el campo. En la primera, el ritual comienza con un baile alrededor del altar mientras se ofrenda la vida de un cordero. En la segunda, el primer movimiento es bastante más complejo

e incluye una secuencia de comportamientos enlazados que desemboca en el sacrificio. Allí la rogativa se inicia cerca de las 8 de la mañana con un 'ngongol', acto ritual que representa la unidad de la congregación. Sus miembros pasan en fila al arco sagrado, encabezados por sus autoridades, para tomar una pizca de harina tostada de los platos dispuestos en el altar, pertenecientes a cada uno de los grupos familiares participantes. El puñado que cada cual recoge en sus manos simboliza el trabajo del conjunto de los 'kamaskos'. Uno a uno, éstos lo dejan caer sobre el brasero a modo de ofrenda. Enseguida se lleva a cabo la primera oración. Tras ésta comienza la música y el baile, mientras en torno a la plaza sagrada se realiza una troya de caballos (awün) y comienza la matanza de los corderos frente al altar. Los jinetes darán cuatro vueltas cortas y cuatro vueltas largas en torno a la plaza. El baile no se detendrá hasta que todos los corderos hayan sido descuerados y limpiados en el rewe.



Longko Leonardo Cuante, al momento de salir desde su casa para iniciar el leptin de Pitriuco.



Fotografía superior, entrada en el lepün de Pitriuco, que da comienzo al ritual. Fotografía intermedia, ngolngol en Tringlo, ofrenda comunitaria con que da inicio la rogativa. Fotografía inferior, awun inaugural en Tringlo.

El sacrificio se encuentra entre los actos rituales inaugurales del lepün en la totalidad de los casos de estudio. Además de Marriamo y Tringlo, así también ocurre en Pitriuco, Nolguehue y Maihue, donde la entrega de la vida de los animales sigue a la apertura del rito. Entre una acción y otra, no obstante, se advierte un hiato temporal, lo que hace de la inmolación un acto ritual claramente demarcado, a diferencia de lo que sucede en Tringlo, donde ésta se encuentra enhebrada a la secuencia inicial. Las víctimas son preferentemente corderos y, eventualmente, ovejas. El procedimiento empleado en la matanza es el degollamiento; la técnica, sin embargo, varía de una rogativa a otra. En Tringlo, los corderos son colgados de una pata trasera desde un horcón, de modo de permitir que la sangre fluya hasta una fuente donde es cortada con cebolla y verduras para hacer ñiachi. En Pitriuco y Marriamo el animal se sostiene acostado con la cabeza dirigida a la boca de un hoyo situado a un costado del rewe, donde se vierte su sangre. El primer chorro se recoge en un plato y es asperjado en la rama por el maestro de ceremonias en nombre del donante. La sangre también se deposita en el altar, al lado de la imagen del Sagrado Corazón. Mientras, el fuego ritual es alimentado de brasas y atizado para llevar su humo al cielo. Las 'kamaskas' hacen fila para regar en el cuello de las víctimas muday y harina tostada. Quienes no participan directamente en la inmolación, acompañan la acción ritual con un baile en torno al altar. En Nolguehue y Maihue, el animal es sostenido en vilo por los ofrendantes y la sangre asperjada en el rewe, regada sobre la ramita sagrada y vertida en un hoyo o en una batea.



En Nolguehue como en Pitriuco, la sangre de los corderos se vierte en la tierra, como se advierte en la fotografía superior izquierda. En Maihue, se deposita en una artesa, lo que se registra en la fotografía superior derecha. En Tringlo (fotografía inferior) se emplea para preparar ñiachi, un plato de sangre cuajada que se sirve al desayuno.

El sacrificio, no obstante, no sólo se hace presente al inicio de la rogativa, sino en los rituales preliminares, como los que se efectúan en honor a Juanico y Kintuante. El primero recibe una gallina, a la que en un rápido movimiento manual se le quiebra el pescuezo y se le arranca la cabeza. Una vez decapitada, se suelta el ave para que en su estertor ejecute una carrera premonitoria, que augura la suerte según la orientación de su movimiento. Su cuerpo enseguida es quemado para alimentar al espíritu mediador. Kintuante, en tanto, es agasajado con un cordero que se ofrece arriba de su morada. El segundo día del ritual, la inmolación se repite en Tringlo y Pitriuco antes de que raye el sol, para recibir el amanecer, en una clara reminiscencia del antiguo culto solar. Esta prescripción es seguida al pie de la letra en Pitriuco, donde el movimiento de personas y animales se inicia cerca de las cuatro de la mañana. Los corderos pasan a la rama, mientras alrededor del rewe se efectúa un largo purun, que se detendrá sólo una vez que termine el sacrificio, cerca de las seis del nuevo día. Aquí, si alguien no ha alcanzado a sacrificar en los momentos previstos para tal evento, siempre es posible realizar un baile especial para llevar adelante dicho cometido.





Fotografía superior izquierda, sacrificio de gallina en el morada de Juanico. Fotografía superior derecha, inmolación de un cordero en honor a Kintuante. Fotografía inferior, sacrificio al amanecer en Pitriuco, reminiscencia del antiguo culto solar.

Hasta el año 2005, la excepción respecto al sacrificio ritual la constituía la comunidad de Litrán, donde el carneo transcurría el día previo a la rogativa, no por motivos doctrinarios sino por razones pragmáticas y organizativas. Los animales se compraban con fondos comunes provenientes de los beneficios realizados por la congregación y se repartían entre las familias integrantes con anterioridad. El corazón y la sangre se preservaban para entregarlos en el rewe a modo de ofrenda. Esta elusión ritual fue considerada luego un error e interpretada como desencadenante de una serie de problemas afrontados por la congregación. Para prevenir nuevos males, el sacrificio se incorporó a partir de esta fecha en el patrón ritual. Como en Pitriuco y Marriamo, al cordero se lo sitúa en el suelo frente a un hoyo cavado para recibir la sangre. Al igual que en esas comunidades, consumada la ofrenda los sacrificantes deben dar tres vueltas arrastrando el cuerpo de la víctima en torno a la rama, en el sentido opuesto al movimiento de las agujas reloj, para sacarlo del rewe. Los animales muertos son llevados hasta los ranchos, donde se los cuelga de las vigas para descueralos y sacarle los interiores. En Tringlo, en cambio, esta operación se ha realizado en el arco, desde donde el animal sale faenado.

La realización del sacrificio abre un interludio en la acción simbólica, que da paso a la sociabilidad ritual. Es la hora de servir el desayuno, en Pitriuco y Marriamo, donde avanza la mañana; en Tringlo, la sangre de los corderos ha cuajado y corresponde degustar el ñiachi; en Nolguehue y Maihue, donde el ritual se presenta vespertino, la circulación de los mates anima la conversación, mientras la tarde cae. Se inicia el trabajo de la cocina, organizado y ejecutado por las

'kamaskas' que preparan los alimentos para la comida. En tanto, suenan los primeros acordes de música que invitan a los presentes al baile. Los miembros de la banda salen al ruedo precedidos de los bandereros para encabezar el purun. En la mayor parte de estas agrupaciones musicales, conviven instrumentos de origen mapuche con otros de procedencia occidental. Las cornetas de caña o trutruka, la caja y el rali o kultrung se alternan con las guitarras y el acordeón, constituyendo un paisaje sonoro híbrido. En algunas rogativas como la de Pitriuco, el instrumento dominante es el acordeón a botones cuyas frases melódicas marcan el compás y definen la identidad musical. El caso de Tringlo, no obstante, es contrastante por su rechazo a la incorporación de instrumentos musicales extraños y su renuencia a permitir la participación en la rogativa de bandas de otras comunidades que los usan. El extremo contrario se da en Maihue, donde más que una banda de rogativa, encontramos a un dúo de acordeón y guitarra que anima el lepün con cuecas.



El uso del acordeón a botones se ha hecho tradicional en Pitriuco.



Fotografía superior, kamaska iniciando el trabajo de cocina en Tringlo. Fotografía intermedia, distribución de muday en Pitriuco. Fotografía inferior, primeros sones para salir al baile en Marriamo.

A la hora fijada por los mayores, la comida debe estar dispuesta. Entonces, es el momento de uno de los actos más solemnes del lepün: la oración, que precede a

los almuerzos y cenas. Las ollas con los alimentos son llevadas hasta el altar para recibir la bendición. El fogón es reavivado con carbones ardiendo, provenientes del fuego de las cocinas, y atizado para que produzca humo. En Pitriuco y Marriamo, la rama es regada por las 'kamaskas' con harina y muday, a modo de ofrenda. Los miembros de la congregación pasan al rewe y se arrodillan. La excepción respecto a esta regla, común a la mayoría de los casos de estudio, se encuentra en Maihue, donde el "parlamento", como se llama la oración, se realiza de pie. En las demás comunidades, los participantes se presentan hincados ante el altar, con la cabeza descubierta y actitud solemne. La distribución de los participantes en el espacio sigue las coordenadas simbólicas que organizan las diversas plazas sagradas. Así, en Tringlo y Litrán la congregación se sitúa en la cara oeste del arco, mirando hacia la salida del sol; en Maihue ocupa la posición y dirección inversa; en Pitriuco, Marriamo y Nolgehue dispone de ambas caras del rewe. Por norma, la plegaria es dirigida por el maestro de ceremonias que enuncia en voz alta y en el nombre de toda la comunidad un discurso improvisado, pero con rasgos estereotipados, mientras el resto de los presentes escucha en silencio u ora en voz baja. Los casos de estudio muestran, sin embargo, un par de excepciones. En Nolgehue, hemos observado la falta de conducción en la oración, debido a la incapacidad del lonko que es muy anciano. En Litrán, se aprecia una duplicidad de los oradores y los discursos, por particularidades organizativas de la congregación, que descansa en el liderazgo femenino de una maestra de ceremonias, pero cuenta a la vez con la figura formal de un longko. Dado que los maestros de ceremonias son quienes administran la palabra, sus conocimientos y formación se reflejan directamente en el discurso. Este siempre lleva su sello personal. No obstante, igualmente expresa

un sentido colectivo, puesto que quienes detentan el cargo son depositarios de las creencias propias de las congregaciones, donde se han formado o han sido elegidos por su idoneidad para el desempeño de las funciones rituales.



Tres momentos de la oración en Pitruico: riego de la rama, presentación de los alimentos para su bendición en el rewe y rogativa pública oficiada por el longko.

El texto de la oración es, por lo mismo, uno de los principales medios de expresión del sentido de la acción ritual, donde se explicitan las representaciones que inspiran a sus miembros. Se trata de un discurso dirigido a la deidad en el que se hace una declaración de fe y se presentan las necesidades y expectativas de quienes forman la comunidad. Su enunciado se realiza, generalmente, en el plural de la tercera persona (nosotros), como manifestación del carácter comunitario de la plegaria. No obstante, dependiendo del estilo y personalidad del orador, en ocasiones a través de las marcas textuales se hace explícita la identidad singular del sujeto de la enunciación, que actúa como ventrílocuo del colectivo. Desde un punto de vista semántico, hemos distinguido en la oración seis áreas de contenido que corresponden a distintos componentes de la estructura intencional del discurso. Estas son: a) segmentos invocatorios, que identifican a los destinatarios de la comunicación, a quienes se apela; b) segmentos confesionales, que informan sobre los presupuestos en los que se funda la plegaria y corresponden al marco de representaciones bajo las que se postula el discurso; c) segmentos testimoniales, que dan cuenta de las experiencias de los creyentes y explicitan el sentido de sus acciones, acorde al marco de presupuestos; d) segmentos de solicitud, por medio de los cuales se plantean los requerimientos de los miembros de la congregación a las deidades, es decir, donde se hace presente el propósito de la comunicación, y se identifica a los beneficiarios de las peticiones que se formulan; e) segmentos circunstanciales que abordan materias contingentes que son objeto de preocupación; f) segmentos contextuales, que dan cuenta del marco sociocultural en el que opera la oración. En la muestra de oraciones que hemos analizado,

estos segmentos aparecen en diversas combinatorias. No obstante, la estructura predominante abre con la invocación para seguir con los segmentos confesionales y/o testimoniales, antes de dar lugar a la petición. Un común denominador de las oraciones en los distintos casos de estudio es la invocación a una deidad unipersonal que aparece bajo las denominaciones de Taitita Dios, Chaw Ngünechen, Señor, Jesús, Espíritu Santo, Padre Santo, Bendito Dios. Entre las representaciones sagradas también encuentra mención la “Virgen Santísima”. En algunas congregaciones también se apela, con distinta intensidad, a ciertos espíritus ancestrales de culto local como el Abuelito Wenteyao o Kintuante, que aparecen bien como destinatarios o bien como intermediarios ante Dios: “Abuelito Wenteyao, intercede por nosotros”. En Maihue, por ejemplo, se privilegia la invocación a Kintuante y otros seres espirituales, como María Antonia, Kilen Wentru, Juanico y Wenteyao. En Pitriuco y Marriamo se le pide a Wenteyao y los ‘Katriwanos’ (vientos de Pucatrihue), pero no con la misma intensidad que a Chaw Dios. En contraste, en Tringlo se ruega sólo a la divinidad suprema, prefigurada bajo la matriz cristiana.

El carácter unitario de la deidad aparece explícitamente mencionado en algunas oraciones: “Tenemos un sólo padre allá en el cielo y es usted, Señor”, “Todos nosotros tenemos un sólo Dios”. En Litrán y Pitriuco, las oraciones también hacen mención al culto a la Ñuke Mapu (madre tierra) o a la madre naturaleza, que se presenta como objeto de veneración, dotada de atributos generadores, pero no como una figura provista de voluntad a la que se invoque para pedirle favores. En contraste, la imagen de Dios aparece como todopoderosa, como en los siguientes

segmentos tomados de la rogativa de Tringlo: “tú eres el dador de la vida y la salud”, “eres nuestro mejor médico”, “tú eres el que manda”, “sin ti no hacemos nada”. Dios es considerado como creador, sanador, dador de los alimentos. De esta creencia dan testimonio los fieles en la oración: “estamos arrodillados ante ti, Padre”, “venimos a presentarte estos alimentos que tú nos das”, “estamos contentos de poder escuchar tu palabra”, “aquí venimos a darte gracias por todo lo que nos diste este año, con fe, con el corazón que tenemos”, “te pedimos perdón por las caídas que hemos tenido”. En sus palabras se explicitan las actitudes y sentimientos que asumen los fieles: humildad, dependencia, gratitud, alegría, arrepentimiento. Los contenidos confesionales y testimoniales preparan el terreno para la petición de favores, exponen sus fundamentos y expresan la disposición de los fieles al momento de apelar a la voluntad divina.

La oración asume la forma de una imploración. El maestro de ceremonia expone las necesidades y expectativas de los miembros de la congregación a modo de ruego. Estas se inscriben, fundamentalmente, en cuatro campos de interés : a) el ritual, que apela al correcto funcionamiento de la ceremonia: “Taitita Dios, bendice estos alimentos”, “escucha nuestras plegarias”, “danos buen tiempo para los días en que vamos a estar rogándote”, “te pedimos que cuando nos apartemos nos vayamos todos contentos como grandes hermanos”; b) el campo espiritual, que alude a la relación de los hombres frente a lo sagrado: “Danos sabiduría, Señor”, “ten misericordia de nosotros”, “perdona nuestras ofensas”; c) el campo material, que expone las necesidades primarias de los participantes: “Cuida nuestras cosechas Señor, que haya abundancia de granos”, “danos trabajo

Diosito”, “trae el pan de cada día”, “te pedimos sanidad Señor, pon tu mano en los enfermos”; d) sociocultural, que expresa la preocupación por las tradiciones y la organización ancestral: “fomenta esta cultura taitita, que no se pierdan las rogativas”, “que haya hermandad entre las comunidades”, “haz que seamos unidos”. De estos cuatro ámbitos de preocupación, el que presenta mayor frecuencia es el material, en especial, en relación a la actividad agrícola: “danos buen tiempo para nuestras cosechas”, “cuida nuestros huertos”, “haz que granen nuestras sementeras”, “que no falten los animales, Señor”, son expresiones comunes a las plegarias. Los beneficiarios de estas solicitudes tienen, generalmente, una identidad colectiva, lo que señala la idea de un destino común: son los ‘kamaskos’ o miembros de las congregaciones, las comunidades indígenas, el pueblo mapuche williche. Se cierra aquí la estructura intencional de la oración como un discurso destinado a pedir favores en nombre del colectivo. En torno a ésta se encuentran como elementos complementarios algunos segmentos de información circunstancial, que figuran como motivo de preocupación: los niveles de cesantía en el país, la hambruna y desnutrición infantil en la provincia argentina de Tucumán, la guerra de Irak, por ejemplo. También se aprecian algunos segmentos que aportan referencias del contexto sociocultural de la rogativa: “desde siempre los mapuche hemos vivido de la tierra”, “esta rogativas vienen de muy antiguo, así lo hicieron nuestros ancestros, así lo hacemos nosotros”.

El análisis de las representaciones expuestas en las plegarias muestra la influencia católica y cristiana. La concepción de la deidad es monoteísta y

personalista, en contraste con el politeísmo y naturalismo de la religión originaria. Este influjo también se hace ver a través del uso de ciertas expresiones formularias y alusiones a la terminología cristiana: “Señor, ten piedad de nosotros”, “en el nombre del Padre, amén”. No obstante, las oraciones muestran, igualmente, la supervivencia del culto de los antepasados: Wenteyao, Kintuante, Juanico. Estos dos componentes, el monoteísmo y el animismo, constituyen el cuerpo doctrinario de la rogativa. Desde un punto de vista sintáctico, la estructura de la oración se presenta generalmente en tres cuerpos textuales de similares contenidos, interrumpidos por el toque de trutruka y gritos de avivamiento. Esto dota a la oración de una importante dosis de redundancia, de modo que las solicitudes se formulan dos o tres veces. Una vez concluida la oración procede la comunión alimenticia. La comunicación con Dios da paso a la comunicación entre los hombres.

El lepün es un espacio para compartir, por lo que ninguna de las personas presentes en la plaza se queda sin comer. Las normas para la distribución de los comensales poseen variantes. En Tringlo se ubica a los asistentes entre las mesas de los grupos familiares, que se disponen para la ocasión frente a los ranchos. El orden de prioridad establece la atención a las visitas y luego a la gente de casa. En las demás comunidades, la regla privilegia a las mujeres que son repartidas entre los ranchos, para compartir el espacio en las mesas familiares. Los hombres, en tanto, reciben el alimento en torno a la rama o arco y se sientan a comer en el suelo en grupos de dos o tres. En Tringlo y Pitriuco se dispone además una mesa principal ubicada en el altar, donde alternan los mayores y las visitas distinguidas.

La comida da lugar al intercambio de invitaciones entre los miembros de la congregación, brinda la oportunidad de atender a amigos y familiares que llegan para el evento, permite la distribución del alimento como muestra de consideración y aprecio, es un momento apropiado para el ejercicio de la cordialidad. Los preceptos rituales al respecto son la generosidad y la abundancia. Generalmente se sirven dos platos. El menú típico es cazuela de cordero para abrir y 'mayo' de papas (carne a la olla con papas) de segundo, acompañado de ensaladas, pan amasado o sopaipillas y muday para beber. Luego viene el mate con cosas dulces, como tartas o queque, de sobremesa. La comensalidad da la oportunidad para compartir la conversación, ponerse al día en las novedades de la comunidad, inquirir por los amigos y familiares que no están presentes, evocar buenos momentos, intercambiar bromas y reír.





Fotografía superior izquierda, kamaska llevando un plato a la mesa de las autoridades, que se puede observar en la fotografía superior derecha. La costumbre predominante es servir a los hombres en plaza, como se advierte en las fotografías intermedia izquierda e inferior derecha. Las mujeres pasan a los ranchos, un gesto que se observa en la fotografía inferior izquierda. En Tringlo se sacan las mesas fuera de éstos para recibir a hombres y mujeres, como se advierte en la fotografía intermedia derecha.

Reposada la comida al calor de los mates, es la hora de reiniciar el baile o purun. El movimiento de los músicos y danzantes reanima la ceremonia. Se trata

de la actividad que más tiempo ocupa durante el lepün. La pauta coreográfica supone el giro reiterado en torno al altar en un movimiento que sigue el sentido contrario a las manecillas del reloj, pero puede incluir igualmente un ciclo de movimiento inverso. El propósito del baile se encuentra recogido en expresiones como “alegrar la rama”, “acompañar el altar”, “agradar a Dios”. El purun es un baile comunitario en el que se espera que participen todos los asistentes. La cantidad de participantes así como la frecuencia de las ejecuciones son indicadores de la calidad del lepün, en tanto muestra su capacidad de convocatoria y la actitud de los presentes. El baile es una de las principales manifestaciones del compromiso ritual. El orden de formación es la columna, la disposición de los participantes aparece indicada por los principios de jerarquía y género. Al frente marchan los mayores (maestros de ceremonias, capitanes y sargentos). La danza se ejecuta en parejas de bailarines de un mismo sexo, de modo que quien desee participar debe invitar a un acompañante que conforme la collera. Las parejas de hombres y mujeres se ubican en filas distintas o en diferentes sectores de la columna (interior las mujeres y exterior los hombres, o adelante los hombres y atrás las mujeres). El caso extremo en la aplicación de este principio de segmentación lo encontramos en Maihue, donde se realizan bailes independientes para unos y otros.

Como en el resto de las acciones rituales, la danza presenta un haz de variantes en torno al patrón expresivo común. El nombre con el que se le reconoce también encuentra diferencias: purun (baile), wechuleftu (embestida), puchutun (pasito). Todas las congregaciones informan de un modelo idealizado que se supone gobierna el desarrollo del baile. Éste prescribe el número de giros que se debe

realizar con cada uno de los pasos o bien el número de bailes que corresponde a cada día. Los hechos, sin embargo, superan a las previsiones. La duración y frecuencia de los bailes dependen más del ánimo de los ejecutantes que de las reglas. En ninguna de las rogativas estudiadas hemos podido confirmar el esquema de referencia a partir de la simple observación, porque lo común es que las ejecuciones se escapen de la norma. El modelo más complejo lo encontramos en Pitriuco, donde el purun se compone de tres pasos: el puchutun o paso lento, que se marca avanzando dos veces con el pie derecho y dos con el izquierdo; un “valsecito” de influencia chilota, cuyo movimiento se ejecuta a manera de trote marcando sucesivamente el lado derecho e izquierdo; y la marcha o caminata, que se emplea como paso intermedio. A la cabeza de la columna van los miembros de la banda compuesta por el acordeonista, cajero y cornetero, acompañada de un abanderado que carga el estandarte chileno. Tras éstos siguen las columnas de hombres y mujeres, la primera por el lado externo de la ronda y la segunda por el interior, en relación al rewe. La secuencia del purun se inicia con una vuelta de marcha, seguida de tres giros de puchutun, una marcha, completando el ciclo con tres vueltas de vals y una marcha. Esta cadencia se realiza tres veces. Luego de la última marcha, el banderero baila en solitario cuatro pies de cueca al son de las palmas. Este esquema se reproduce en Marriamo y aparece con variantes en Nolgehue y Maihue, donde se distinguen dos pasos, con sus respectivos ritmos: el puchutun y el vals. Aquí la coreografía involucra tres secuencias de movimiento idénticas, pero con distinta orientación. Cada cual se compone de tres evoluciones de los distintos pasos en torno al arco, en dirección opuesta al uso horario la

primera (partiendo del sur hacia el este), en el sentido inverso la segunda (del norte al oeste), para retomar el movimiento inicial la tercera.

Un modelo coreográfico más simple, pero menos aculturado, se encuentra en la comunidad de Tringlo. Aquí se emplean dos pasos: el puchutun y la marcha de descanso, los que se ejecutan al son del kultrung. El número dominante en la estructura del baile es el cuatro, que marca la cantidad de vueltas por paso y el número de secuencias que se ejecutan. La danza se inicia desde la posición sur y hacia el este con una marcha y cuatro vueltas de puchutun que se redoblan. El segundo movimiento supone un cambio en el giro partiendo del norte y hacia el este, con un patrón constante de cuatro evoluciones de puchutun y una de marcha. Este ciclo se repite, cambiando de dirección en el tercer y cuarto movimiento, para cerrar con dos vueltas de marcha en el sentido inicial del baile, es decir, desde el sur hacia el este para terminar en el punto meridional, donde los participantes se detienen y levantan sus manos al tiempo que ejecutan un grito ritual: “iiiiiiiieeeeeooooo”, acompañado de trutrukas. En todos los casos, las reglas ancestrales prescriben una actitud solemne durante la danza, que implica cierta compostura y decoro, pues su propósito es expresar el compromiso ritual y acompañar a la rama. No obstante, ella a menudo da lugar a expresiones de alegría y una actitud lúdica por parte de los danzantes que revelan su uso como un medio de diversión más que como una manifestación religiosa. Como sea, el baile es una de las principales formas de participación de los asistentes a la ceremonia. Se trata de un mecanismo de intensificación de la experiencia ritual, en la que el cuerpo se ve exigido por una aceleración de los ritmos vitales (pulso, respiración).

Ello sitúa al participante en un estado de inmersión ritual, por el que el flujo de la conciencia se desplaza desde las actividades cognitivo-representacionales a las sensoriales y autoperceptivas: el ser allí. La danza exige el acoplamiento de los procesos de regulación del ritmo corporal, coordinación motora y social dispuestos por la pauta coreográfica y adecuada al compás musical. El resultado es un particular estado de conciencia y de integración del individuo en el colectivo que fluye junto con la música de un modo articulado y formalizado.





Fotografía superior vista general de la pampa de Pitriuco, donde se aprecia el baile circular alrededor del rewe. Fotografía intermedia e inferior, purun en Tringlo, donde se preservan las formas musicales y de bailes características mapuche.

El desarrollo del lepün supone la reiteración y alternancia de los actos rituales básicos ya reseñados: el sacrificio y las ofrendas, la oración, la comunión alimenticia y el purun, que se suceden de manera pautada. Éstos se muestran como elementos textuales constitutivos del tipo ritual. Junto a ellos se distinguen otros actos rituales secundarios, cuya relación de presencia/ ausencia no define la identidad textual. Su combinatoria da lugar a una serie de variantes textuales del tipo ritual. Como hemos dicho, el lepün se presenta como una serie de transformaciones en torno a una trama común, donde encontramos los mismos elementos constitutivos, pero diferentes constituyentes, variedades estilísticas, particularidades sintácticas y alternativas en la modulación de la intensidad ritual. Así, por ejemplo, las ceremonias que comienzan al atardecer, tras la visita de las congregaciones a los espíritus tutelares de las comunidades, como en los casos de Maihue o Nolgehue, despliegan una importante actividad ritual durante la noche. En ellas, la primera cena se sirve ya de madrugada (una de la mañana), momento en el que se realiza “el parlamento”, como se denomina aquí a la oración, claramente demarcada en la primera de estas comunidades y algo desdibujada o interiorizada en la segunda, por falta de alocución pública. Tras el descanso de la comida, se despliega el baile, que en Nolgehue adopta la forma de purun y en Maihue de cueca, como un cauce de energía inaugural que dura hasta casi el amanecer. En la segunda de estas comunidades, el baile folclórico nacional ha sustituido en preponderancia a la danza tradicional mapuche, de modo que la cueca domina la noche, animada por cantores, guitarra y acordeón, diluyendo las diferencias entre el lepün y una festividad campesina. En Pitriuco, la primera noche transita entre el 31 de diciembre y el primero de enero. El lepün

coincide con el año nuevo occidental, por lo que los miembros de la congregación esperan las 12 horas reunidos en torno al altar, para darse los correspondientes saludos. Es la fiesta de los abrazos, en la que todos los asistentes estrechan sus cuerpos e intercambian parabienes. Por media hora un murmullo incesante de voces se funde en el intercambio de saludos. En la penumbra se advierte el contorno de los cuerpos que se enlazan en un batir de brazos hasta que cada uno ha saludado a la mayoría de los presentes. La consiguiente actividad nocturna da cauce al espíritu de celebración que se manifiesta en nutridos purun, corridos entonados por algún cultor del canto mexicano, y animadas veladas de conversación en los ranchos al calor de un vaso de vino que se sirve de manera discreta y moderada, como una pequeña licencia que escapa a la norma de no consumir alcohol. El movimiento de la noche se presenta en una relación de continuidad con el del amanecer. En Pitriuco, a las cuatro y media de la mañana del segundo día del lepün se inician los preparativos para un nuevo sacrificio, que debe realizarse antes de que raye el sol.





Fotografía superior, músicos animando la tarde en Nolguehue. Fotografía inferior, baile de cuecas en Maihue.



Fotografía superior, cacique de Pitriuco esperando la llegada del año nuevo. Fotografía inferior, momento de los abrazos.

La llegada del nuevo día se encuentra marcada por actos rituales que presentan diversos niveles de complicación, según los casos. Así, entre los procedimientos de ritualización matutinos hemos observado desde una simple y breve oración

realizada al alba, en Maihue, hasta el ngongol, acompañado del sacrificio, la troya de caballos y oración, ya avanzada la mañana, en Tringlo. En las manifestaciones rituales de mayor duración, como las de Pitriuco y Tringlo, al comenzar el segundo día del lepün, por norma corresponde la ofrenda de animales, lo que da lugar a sendos actos rituales con las formalidades propias para el sacrificio, que ya hemos descrito. Al inicio del tercer y último día de la acción ritual, sin embargo, disminuye relativamente la densidad de la acción, por la ausencia de esta ofrenda. Donde no se hace presente la inmolación, encontramos la oración como un modo de sacralizar el nuevo día. En algunas comunidades, el repertorio matinal incluye además actos rituales con un sentido social como es el saludo a las kamaskas, que se realiza en Pitriuco y Litrán, antes del desayuno. Los miembros de la congregación, escoltados por la banda y encabezados por los mayores, pasan por cada uno de los ranchos a desearle suerte a las dueñas de rancho. Los músicos entonan tres pies de cueca sin letra, que es acompañada por el sacudir de palmas y zapateo. Tras ello se puede tomar el primer alimento del día. En el transcurso de la mañana, en las comunidades de Pitriuco y Tringlo, se verifica la prueba de los muday por los mayores del lepün, un acto donde se expresa el principio de autoridad. El cacique, acompañado de sus colaboradores, pasa por cada uno de los ranchos para evaluar la calidad de la bebida y recomendar las correcciones del caso.



Imágenes del sacrificio matutino en Pitriuco y Litrán.



Fotografía superior, saludo matutino a las kamaska. Fotografía inferior, prueba del muday por las autoridades de la rogativa.

En la mañana de la última jornada del lepün, generalmente, se produce la llegada de las congregaciones invitadas, lo que constituye un acontecimiento valorado sobremanera por los miembros de las rogativas, pues la calidad del lepün se estima en relación a la cantidad de asistentes y el entusiasmo que despierta.

Para ello, los visitantes deben recorrer hasta decenas de kilómetros en buses especialmente arrendados para la ocasión u otros vehículos de alquiler. Las congregaciones llegan encabezadas por sus autoridades, con sus bandas ceremoniales, estandartes y enseñas. Como tales, pueden convocar y encabezar los bailes, convirtiéndose en co-animadores del ritual. Por lo mismo, su asistencia se agradece y funda vínculos rituales, que motivan a la comunidad anfitriona a devolver la mano a la visitante, acompañándola en su lepün. En el área de investigación se advierte este tipo de compromisos entre las comunidades de Pitriuco, Marriamo, Nolgehue y Litrán, que de no mediar problemas económicos o de organización, suelen acompañarse unas a otras. En al menos una oportunidad hemos visto la convergencia de estas cuatro comunidades en un campo ceremonial; en varias la co-presencia de al menos tres de ellas, compartiendo el espacio ritual. La rogativa de Maihue, en tanto, tiene como contraparte ritual a la comunidad de El Roble, colindante y cuya rogativa se ha salido de ella. La excepción respecto a esta regla la encontramos en la comunidad de Tringlo, que no admite la participación organizada de otras rogativas en su campo ritual. Aquí la institución de la visita se restringe a una relación entre caciques, de modo que el longko asiste como invitado a otros rituales y convoca a los dirigentes de éstos a su rogativa.

La invitación/visita de congregaciones rituales externas constituye, por lo tanto, un acto institucionalizado en la mayoría de los casos. En ellos, la recepción sigue procedimientos rituales preestablecidos. Los recién llegados deben esperar fuera del campo ritual para que se organice la ceremonia de ingreso. Los miembros de

la congregación dueña de casa marchan en formación a recibir a sus visitantes, precedidos por los mayores, los portaestandartes y la banda de músicos. Cuando se encuentran en las proximidades, éstos avanzan en fila. Al encuentro, se produce un saludo entre los miembros de una y otra comunidad que intercambia apretones de mano junto con las expresiones convencionales: “marimari peñi”, “marimari lamngen”. La congregación local conduce a la afuerina hacia el rewe para ejecutar en conjunto el primer purun, luego de lo cual se sirve muday con harina tostada a quienes recién se incorporan al ritual. La llegada también suele dar lugar a una alocución de bienvenida. Se trata de una de las instancias en las que el discurso público asume contenidos socio/culturales y los destinatarios son los participantes del ritual, como se advierte en el siguiente fragmento: “Marimari pu peñi, marimari pu lamngen. Un saludo a las visitas que han llegado. Es un grato placer recibirlos a ustedes, queridas hermanas y hermanos, aquí en este ngillatun porque ésta es la cultura nuestra. Como siempre lo he dicho, esto nos identifica como raza, como pueblo. Así nos unimos nosotros los mapuches, como antes lo hicieron nuestros abuelos para hacer estas grandes rogativas. Los tiempos de ellos pasaron, pero nosotros continuamos viviendo y seguimos adelante con nuestra cultura”. Realizada la recepción, los visitantes pueden tomar la iniciativa e invitar al baile, cuya frecuencia se incrementa en función del número de bandas musicales presentes.



Fotografía superior, entrada de las visitas al campo sagrado. Fotografía intermedia, recepción por los dueños de casa. Fotografía inferior, estandartes de tres congregaciones reunidas en una rogativa, reposando en el rewe.



Fotografía superior, baile de recepción a las visitas. Fotografía inferior, autoridades de las distintas congregaciones reunidas en el rewe, para realizar una alocución.

Es el día en que finaliza la rogativa. La ceremonia del almuerzo da lugar a los últimos actos de oración y ofrenda. Los maestros de ceremonias de las comunidades concurrentes son invitados a quemar harina y a tomar posición en el rewe junto al cacique dueño de casa, para la administración del culto. Tras comulgar en la plegaria, las congregaciones comparten el alimento. Es el preludio del término. Tras la comida los actos rituales marcan progresivamente la despedida. Los bastoneros invitan a los últimos purun, que convocan a numerosos participantes. En Pitriuco y Marriamo, el cierre de la rogativa se inicia con el baile de cueca de los kamaskos. El público forma un círculo para ver bailar frente al altar a los dueños de rancho o sus representantes, tres pies del baile nacional. Luego que han pasado miembros de todos los ranchos, se ofrece la oportunidad al que desee participar. En Nolgehue y Maihue, también se bailan cuecas, pero para alargar la tarde. Aquí, en contraste con los anteriores casos, las melodías tienen letras. Se trata de composiciones populares que tratan temas de amor, picardías criollas y humor. El cierre, en tanto, se encuentra marcado por la llegada de los choike, que realizan una presentación cómica. “Los pajaritos”, como también se les conoce, por tomar el nombre del ñandú o avestruz americana, son jóvenes disfrazados y enmascarados que ponen en escena un acto de inversión ritual en el que el sentido sagrado da paso a la diversión. Sus atuendos se componen de ropas viejas destrozadas, piezas de saco en desuso, trozos de plástico, atados de hierba y desechos reciclados como adornos. Sus máscaras se preparan para la ocasión sobre la base de tejidos, cueros de animales, plumas o bolsas de polietileno, a las que se les adhieren protuberancias a modo de nariz o sobre las que se pintan grandes bocas. El grupo suele incluir a un sujeto

travestido, que desempeña uno de los roles protagónicos en el curso de la humorada. El choike purun, o baile del choike, como tradicionalmente se denomina esta acción ritual, se muestra aquí como una performance organizada y planificada para producir la hilaridad del público. El grupo se encuentra dirigido por un choike mayor, quien armado de una espada o una porra, da las órdenes que señalan los cambios en la secuencia de acciones. La rutina incorpora bailes ridículos, ejercicios gimnásticos acompañados de golpes, caídas y choques; diálogos con tono jocoso; gestos y expresiones con connotaciones sexuales, y representaciones graciosas como, por ejemplo, la elección de una reina del lepün sobre la base de hacer calzar en la cabeza de las candidatas, escogidas entre los asistentes, una corona elaborada con el envase plástico de cinco litros de vino. Su presentación termina con una cueca desaforada, en la que sacan a bailar a mujeres del público. Luego se retiran hacia el este, punto que señala la posición de la cordillera, desde el que han entrado.





Fotografía superior izquierda, cueca de los kamasko en Pitruco, como inicio de los actos de cierre de la rogativa. Fotografía superior derecha e inferior actuación de los choike, orientada a la diversión.

Por lo general, el final del lepün contiene una inversión del acto ritual de inicio. Si el comienzo está marcado por la entrada de la congregación al campo, el desenlace incluye la partida. Así ocurre en la mayor parte de los casos de estudio. En Litrán, Nolgehue y Maihue, la salida se realiza en dirección al este, punto que se considera sagrado por ser el del levante. En Pitriuco y Marriamo, la marcha es hacia el oeste, porque en esa dirección se sitúa la morada de su espíritu tutelar. Para la despedida, los símbolos sagrados, las banderas y estandartes de las congregaciones son levantados del rewe. En las manos de los dirigentes de la rogativa éstos encabezarán la salida, en un movimiento que se realiza en forma de purun. Antes de abandonar el campo sagrado se efectúa un último y colorido baile, en el que se incorpora la casi totalidad de los presentes. Éste se destaca por la masividad en la participación, por la presencia en él de los símbolos rituales y congregacionales y su solemnidad, y se distingue en algunas comunidades por la ejecución de ciertas danzas especiales. En Pitriuco, por ejemplo, se realiza un baile a dos columnas. En la primera participan sólo los mayores y las ‘kamaskas’ con sus ‘makanas’. En la segunda, el resto de los miembros de la congregación y las visitas. En Maihue, los participantes se dividen igualmente en dos columnas, una de hombres, otra de mujeres, que se mueven en sentido contrario. Tras su ejecución, proceden a alejarse del campo ritual. En Pitriuco, este acto de demarcación se ve refrendado por el desmantelamiento del rewe, que se encuentra en el suelo al momento de salir la columna. La excepción respecto al paradigma de la inversión ritual se encuentra en Tringlo, donde la finalización del rito supone la replicación del comienzo. Salvo por la ausencia del sacrificio, la secuencia de

las acciones sigue el mismo orden e incluye el ngongol, una oración, un baile de los 'kamaskos' y la troya de caballos (awün). Con ello concluye formalmente la rogativa, pero no la acción ritual. Tras el último ngongol entran los choike, cuya acción lúdica se considera situada fuera del ámbito religioso, de modo que con su aparición la acción sagrada da paso a la diversión.



El discurso de despedida en Pitruco, prepara el desarrollo de los últimos actos rituales.



Fotografía, baile final de kamaska en Maihue. Fotografía intermedia, último purun en Pitriuco. Fotografía inferior, salida de los participantes en Marriamo.



Finalización de la rogativa en Tringlo y Nolguehue con actos que invierten los de la entrada.

6.2.1. EL LEPÜN EN SITUACIÓN: DESDE LAS CONDICIONES Y CIRCUNSTANCIAS DE LA ENUNCIACIÓN A LOS USOS DE LA COMUNICACIÓN RITUAL

Esta sección enfrenta la dialéctica comunicativa entre los modelos textuales instituidos y sus apropiaciones en las situaciones sociales. Nuestro análisis se despliega en dos direcciones: hacia las contingencias y los usos rituales. En el primer campo, atendemos a acontecimientos imprevistos y vemos en la desviación una posibilidad para pensar los procesos sociales. El segundo punto trata de los diversos modos de recepción del ritual, algunos de los cuales se inscriben dentro de canon y otros fuera de los presupuestos. El propósito es mostrar la apertura del texto ritual en la interpretación de sus participantes.

Si bien en todos los casos de análisis, el lepün presenta un patrón expresivo precodificado, la actualización de éste en el proceso de enunciación introduce una serie de variantes a la norma, por la incidencia de elementos circunstanciales o estructurales propios de la situación bajo la que se desarrolla el rito. Los ejemplares rituales aparecen plagados de contingencias, rasgos que se incorporan a la trama de modo fortuito o relativamente estable, pero que no forman parte del prototipo ritual, sino informan de sus condiciones o circunstancias de la producción. A la vez, la situación es el espacio donde la acción simbólica se incorpora a la vida de los participantes, que la hacen suya de un modo no siempre previsto por la norma. El texto se vuelve instrumento de la acción social, sus modelos ideales se hacen parte de las dinámicas sociales, sus elementos expresivos muestran la tesitura de ellas. Nuestra aproximación a las situaciones comunicativas del lepün sigue esta doble dirección: el de las contingencias rituales y la ruptura del canon formal del texto y el de los usos comunicativos del lepün y las diversas lecturas a las que da lugar.

6.2.1.1. CONTINGENCIAS RITUALES: CONDICIONES Y CIRCUNSTANCIAS DE LA ENUNCIACIÓN

El siguiente ítem aborda las eventualidades y accidentes que dan forma a los ejemplares rituales; reflexiona sobre las dificultades de distinguir los elementos constitutivos de los aleatorios, cuando estos últimos se hacen recurrentes. Es el caso de las anomalías o desviaciones que expresan circunstancias persistentes en las congregaciones. Argumentamos la utilidad de algunos de estos datos para dar cuenta de los procesos sociales. Lo ejemplificamos analizando una situación de debilitamiento de la autoridad y otra de falta de claridad en la asunción de las normas rituales, que dan cuenta de procesos de descomposición de una congregación y de reinención ritual, respectivamente. Revisamos luego dos casos de ruptura del canon ritual, por la visita del machi Juan Salgado Antual y el suicidio de Fito Colipán.

Para el investigador de campo puede resultar difícil discernir entre los rasgos estructurales de las variantes rituales y los circunstanciales. A fin de distinguirlos, debe contrastar los patrones de acción ritual relevados a través de la observación persistente con los modelos ideales que guían el desempeño de los participantes y, particularmente, el de las autoridades de las congregaciones. La regularidad no siempre es indicación de estructuralidad, sino de la persistencia de las condiciones de producción del ritual. En numerosas ocasiones nos encontramos buscando el significado de ciertos rasgos estables que no correspondían más que a circunstancias persistentes. En el transcurso del tiempo hemos sido, igualmente, testigos de numerosos cambios en las formas expresivas debidos a condiciones aleatorias como alteraciones en el espacio de uso ritual por la acción humana, la ausencia de algún actor, la llegada imprevista de ciertas visitas, la simultaneidad en el arribo de dos congregaciones invitadas y otras. En algunos aspectos, la desviación respecto al modelo ideal es una constante, como sucede con el baile, regulado por el entusiasmo más que por una norma. Muchas de estas contingencias rituales son irrelevantes para el análisis comunicativo. Se trata de rasgos presentes en los ejemplares textuales, pero que no forman parte de los

modelos, sino de las cambiantes circunstancias de la situación y las vicisitudes de la ejecución. Otras, en cambio, muestran las condiciones regulares bajo las que se desarrollan las ejecuciones rituales en algunas comunidades y dan cuenta del curso de los procesos sociales en ellas o reflejan problemas contextuales. Cuando así sucede, el análisis de los incidentes rituales también abre una vía para seguir el curso de las dinámicas socioculturales.

Entre las desviaciones más importantes respecto al modelo ritual que nos ha tocado observar, se encuentra la ausencia de la conducción de la oración, una situación que se ha hecho habitual en la comunidad de Nolguehue. La prescripción al respecto es que el maestro de ceremonias enuncie las oraciones en voz alta, durante el acto ritual que procede antes de servir los alimentos. Su función es elevar la rogativa en el nombre de la congregación, pero esto no sucede aquí. El discurso de quien desempeña el cargo resulta apenas audible, aparece balbuceante e interiorizado, de modo que la oración pierde su carácter público y se vuelve un asunto del fuero personal. Esto se explica por lo avanzado de la edad del longko y su precario estado de salud, pero muestra también la inexistencia en la propia comunidad de personas con la capacidad de sustituirlo en la tarea. Al punto de que, en varias ocasiones, lo hemos visto relevado de sus obligaciones rituales por los longko visitantes de la rogativa. El caso de Nolguehue es el de una congregación en crisis, por la inexistencia de mecanismos institucionalizados para el relevo de la autoridad y de cuadros que aseguren el recambio generacional y la continuidad del ritual. En los últimos años, la realización de la rogativa se ha mantenido en suspenso hasta la víspera de la fecha preestablecida. La

inestabilidad de la salud del longko y las prevenciones de sus familiares sobre la conveniencia de su participación han atrasado la decisión y hecho circular rumores sobre la suspensión del lepün. Éste, progresivamente, ha ido abandonando parte sus responsabilidades ceremoniales, como la de ir a pedir permiso y buscar la rama sagrada en la morada de Juanico. Su ausencia ha ido acompañada de omisiones rituales. Por ejemplo, el día que éste se restó a la visita a Juanico, nadie más se acordó de llevar una gallina negra para ofrendar a este espíritu.

La carencia del sacrificio en la comunidad de Litrán es otra anomalía respecto al prototipo textual, pero que muestra un proceso inverso al anterior: el de una congregación en proceso de constitución. La rogativa de Litrán se refunda el año 1997, luego de 30 años de receso. Su renovación es el resultado de la búsqueda en torno a la identidad de un grupo de miembros de la comunidad y fruto del trabajo colectivo. El modelo de gestión que impera al momento de su reconstitución es el cooperativismo. Entonces se decidió comprar la carne, que constituye el gasto más fuerte, a través de un fondo común gestado por medio de beneficios y aporte de los integrantes. Para facilitar el reparto, el animal era sacrificado, faenado y distribuido el día previo al lepün. Más tarde, esto será visto como un grave error, pues supone exclusión del sacrificio como ofrenda. A esta falta por omisión se atribuye la causalidad de los fracasos que enfrenta la congregación. Para reparar el equívoco, el año 2005 se decidió que los propios kamaskos realizaran el esfuerzo para aportar un animal a la rogativa y el sacrificio se hiciera en el rewe. No es el único punto en torno al que hemos visto un replanteamiento de la acción ritual. La reinstauración de esta rogativa se efectuó bajo la dirección del

maestro de ceremonias de Pitriuco y longko mayor de la cuenca del Lago Ranco, quien trajo a la comunidad sus usos rituales. A partir de entonces los miembros de la congregación han debido indagar en la memoria local los antecedentes de su propia tradición. En el transcurso, el ritual se ha ido depurando de algunos elementos que consideraron extraños. Primero desapareció la imagen del Sagrado Corazón, luego se excluyeron las cuecas de la despedida. Diversos modelos de comienzo y término se han ensayado, siempre siguiendo los acuerdos tomados por la asamblea de la congregación, a la que hemos visto discutir sobre el orden de las formas para dar más realce a la presentación.

El caso de Litrán ilustra la génesis de una tradición e informa de procesos de reetnificación que comienzan a desplegarse en el área. El de Nolgehue muestra la descomposición de una congregación. Se trata de movimientos con sentido inverso que se conjugan en el área y dan cuenta de tendencias, sensibilidades y políticas contrapuestas que alimentan las dinámicas culturales. Los incidentes rituales que analizaremos a continuación nos hablan de ellas.

6.2.1.1.1. DE LA ESTELA DE COMENTARIOS QUE DEJÓ LA VISITA DEL MACHI SALGADO ANTUAL

Analizamos aquí la situación suscitada por la visita del recientemente instituido machi Juan Salgado Antual al lepün de las comunidades de Litrán y Nolgehue. Relatamos su intervención, que modifica la estructura propia de la rogativa con la incorporación de actos rituales propios del machin (chamanismo mapuche). Señalamos los problemas de recepción de su trabajo en un público no familiarizado con esta institución. Reflexionamos sobre las tensiones de la identidad en el marco de los procesos de reetnificación, que encuentran sus límites en la propia aculturación de los actores.

Durante el verano del año 2003, el recientemente instituido machi Juan Salgado Antual se presentó en la rogativa de la localidad de Litrán, para hacer ejercicio público de su nuevo rol. Su concurrencia no era extraña para esta comunidad, debido a una larga relación de conocimiento y amistad que lo vincula con la maestra de ceremonias del lugar. Los Salgado Antual son conocidos en la zona, porque anualmente organizan una rogativa familiar en el predio de su propiedad, visitada por los miembros de las congregaciones rituales del área. Aunque se trata de una familia mestiza, establecida en un terreno reformado⁴¹, sus hijos adoptaron una posición etnicista radicalizada, por influencia de la figura del abuelo materno, que los ha llevado a la reivindicación de la cultura ancestral mapuche williche y al rechazo de la sociedad winka y todo lo que se asocie a ella. Pese a que su fenotipo es occidental (pelo castaño, ojos claros), entre ellos acostumbran hablar en mapudungun y en las ocasiones ceremoniales visten macuñ, usan chiñetu y se presentan descalzos. La rogativa organizada por ellos se caracteriza por ajustarse a los patrones ancestrales y evitar la señas de sincretismo, habituales en las otras rogativas del área. Su gesto no tiene sólo un sentido religioso sino político, en tanto señala un camino para enfrentar la problemática indígena. En este entorno ideológico se produce el año 2002 la enfermedad de Juan Salgado, que será reconocida como un llamado espiritual para asumir la condición de chamán mapuche. Esta situación es diagnosticada por una machi y será entre especialistas de la novena región donde reciba su enseñanza para hacerse cargo en propiedad del nuevo rol. Su consagración constituye un hito cultural en el área, pues la institución del machin se encontraba en vías de extinción. No se trata de un

⁴¹ Por terreno reformado referimos a una propiedad transferida a sus actuales dueños en el marco del proceso de la Reforma Agraria, iniciado en la década de los 60.

caso aislado. Sabemos de la existencia de dos jóvenes que en la actualidad se están formando para asumir igual función. Estos ejemplos se inscriben en el marco de los procesos de reetnificación que se dan en la zona y que se expresan en el establecimiento o refundación de congregaciones rituales del ngillatun, la recuperación de la ceremonia del wetripantu (año nuevo mapuche) y los esfuerzos por aprender mapudungun por parte de peñi y lamngen, conscientes del valor que el patrimonio lingüístico tiene para la identidad cultural.

En el verano del año 2003, el machi Salgado Antual se sintió preparado para presentar su nueva condición ante las comunidades de su entorno, perfiladas como el espacio natural para el ejercicio de su vocación. Éstas, sin embargo, no mostraron estar igualmente preparadas para aceptarlo. El escenario escogido fue el de las rogativas de Litrán y Nolgehue, que -como hemos visto- constituyen congregaciones en proceso de constitución y descomposición y, por lo mismo, tienen una institucionalidad suficientemente flexible como para concederle la conducción del espacio ritual. Su intervención hubiera sido menos plausible o hasta impensable en congregaciones con una tradición más estructurada, como las de Pitriuco o Tringlo. En estas otras, en cambio, no encontró problemas para que lo dejaran hacer su trabajo, pese a que su puesta en escena superaba las previsiones y prescripciones del caso. El machi trajo a la rogativa las formas propias de otro sistema textual, el machitun, que es un ritual terapéutico y de posesión, desconocido para la mayor parte de los presentes. Su actuación se inició con el machi purun, el baile del machi alrededor del rewe, acompañado por un equipo de ayudantes y seguido por la multitud. El machi gira en torno a la rama a

saltos, tocando el kultrung, hasta entrar en trance. Luego de esto, toma asiento en el rewe y atiende a quienes se animan a consultarle sobre sus problemas personales o de salud. Su desempeño fue seguido con expectación por los presentes, suscitando temor y admiración en algunos, distanciamiento, incredulidad y risa en otros. Las condiciones de compromiso y respeto necesarias para el trabajo del machi no se encontraban presentes en el escenario. Así, por lo menos, lo evaluaron sus ayudantes, quienes hicieron un llamado de atención al público por la actitud inapropiada de parte de los asistentes que se burlaban de la intervención del machi. La situación en Nolgehue fue similar. La mayoría de los asistentes asumió el rol de espectadores de una performance inédita a sus ojos. Su participación se prestó para que hasta los choike, solapadamente, hicieran parodia de él. La lectura de otros fue más grave y severa, apuntando que su trabajo se apartaba de las cosas de Dios. Desde entonces, el machi no ha vuelto a repetir la experiencia. Si asiste a una rogativa lo hace como visita, pero no para desempeñar su rol de chamán en ella.

La reactividad frente al machi Salgado Antual muestra las tensiones culturales que generan los procesos de reetnificación, pues socavan las representaciones previamente socializadas y asumidas por los miembros del grupo. De allí que algunas de las congregaciones y muchas de las personas que asistían a la rogativa de su familia hayan dejado de hacerlo, desde que éste se convirtiera en machi. Unas por temor e incomprensión, otras por escepticismo. Entre los que lo conocieron con anterioridad, hay quienes dudan de sus dones espirituales y capacidad de sanación. Curiosamente, son los participantes de las

congregaciones recientemente constituidas y en etapa de consolidación quienes mejor disposición tienen hacia él, pues se hallan en proceso de búsqueda y reconocimiento de sus raíces culturales. Los miembros de las congregaciones más antiguas y asentadas sobre una matriz simbólica sincrética, en cambio, lo miran con sospecha y reticencia. El catolicismo asumido de sus integrantes se muestra aquí como un obstáculo para los procesos de recuperación de las instituciones originarias, pues se resisten a aceptar los componentes de la religiosidad ancestral que conflictúan las concepciones cristianas. El küymin o trance ritual del machi, durante el que éste cae bajo dominio de un espíritu (machi püllü), que actúa a través suyo para realizar el trabajo terapéutico, sobrepasa lo comprensible en el marco de sus representaciones. Si bien varias congregaciones mantienen vigente la creencia en los espíritus mediadores, la idea de la posesión espiritual les es extraña o más próxima de los ámbitos de acción del mal. La irrupción del machi en las rogativas de Litrán y Nolgehue puso en escena estos conflictos de interpretación que transitan de la ininteligibilidad a la sospecha o la estigmatización. Su intervención muestra el curso de los procesos de reetnificación en el área de estudio, su recepción señala los límites del mismo.

6.2.1.1.2. EL DÍA EN QUE FITO COLIPÁN SE QUITÓ LA VIDA

El siguiente punto narra el suicidio de Fito Colipán en vísperas de la realización del lepün de Litrán. El relato de este suceso pone en escena un problema recurrente al interior de las congregaciones rituales ancestrales. Su prevalencia da cuenta de la desestructuración del sistema religioso mapuche williche y su incapacidad para reproducir un ethos y otorgar sentido de vida.

Todo transcurría según lo previsto, hasta las cuatro de la tarde del viernes 16 de enero del 2004, en el que estaba programada la instalación de los ranchos en el

espacio ritual de la comunidad de Litrán, para comenzar la rogativa al amanecer del día siguiente. Como a las 9 de la mañana de ese día me hice presente en la casa de don Carlos Unión, quien desempeña el rol de longko de esta congregación, pero tiene su residencia en la vecina localidad de Cuncún. Me habían encomendado la tarea de trasladarlo hasta el campo sagrado. Con tal propósito puse a su disposición mi jeep. Hicimos un par de viajes para llevar los alimentos, un tarro lechero con muday y los enseres básicos necesarios para pasar los siguientes tres días en el campo ritual, con algo de comodidad: colchón, ropa de cama, una mesa, sillas, implementos de cocina. A las 12 del día habíamos desembarcado en el punto de reunión. Los materiales para levantar su rancho, que estaban guardados en casa de su madre, llegaron en coloso. Junto a ellos arribaron otros miembros de la congregación y comenzó el trabajo de instalación. Se plantó el rewe con ramas de árboles nativos que habían ido a buscar en la víspera. Las familias trabajaban para preparar sus albergues. La tarea transcurría con entusiasmo y buen humor, hasta que cerca de las cuatro de la tarde se presentó en la pampa Herta Colipán gritando desesperada porque su hermano se había cortado el cuello y se desangraba. Me pidieron que lo llevara hasta el hospital de Río Bueno, distante 30 kilómetros. Fito Colipán se encontraba tirado en el patio de su casa en medio de un charco de sangre. Su cuerpo era un peso muerto. Lo subimos al auto entre varios y partimos junto a su hermana y una sobrina.

El viaje se inició entre padrenuestros y oraciones por la vida de Fito Colipán y derivó en un monólogo dramático de boca de su hermana: “Por qué hiciste esto

Fito, si estaba todo bien. No había pasado nada. Como nunca estábamos todos tranquilos, comiendo de un mismo plato. Qué va a pasar ahora con nuestra madre, Fito. Por qué hiciste esto”. En el trayecto me enteré que antes de autoagredirse Fito Colipán había ayudado a su hermana a sacrificar el cordero destinado a la rogativa, por degüello. Luego se retiró a su casa y repitió el gesto. El diagnóstico al llegar al hospital fue cercenamiento de la traquea. Dado que no tenía ninguna vena importante comprometida, el médico de turno afirmó que tenía esperanzas de vida. No obstante, su muerte se produjo una hora más tarde, por hemorragia interna. La noticia de su deceso causó perplejidad entre los miembros de la rogativa. Todos se preguntaban por qué haría algo así en vísperas del lepün. Era evidente que Fito Colipán no quería que su muerte pasara inadvertida y se aseguró que así fuera. Bajo estas circunstancias, el ritual difícilmente podía seguir adelante. Los miembros de la congregación se reunieron en torno al rewe para deliberar sobre cómo proceder. Decidieron permanecer en la pampa hasta el día siguiente, realizar al amanecer una oración comunitaria y esperar la llegada del cuerpo a su casa, para acompañar a la familia del malogrado durante el velorio. Los alimentos previstos para surtir los dos días de rogativa serían destinados a éste. Al paso del carro fúnebre frente al emplazamiento del lepün, sus integrantes le siguieron en procesión, encabezados por el portaestandarte y la banda ritual, con son solemne. Entre los asistentes al cortejo no dejaban de haber sentimientos encontrados. Al pesar por la muerte de Fito Colipán se superponía la frustración y contrariedad por el fracaso de su trabajo ritual.

Si bien el atentado de Fito Colipán contra su vida en la víspera del lepün constituye un hecho puntual, atribuible a su situación existencial, el suicidio se muestra como un fenómeno recurrente entre las congregaciones rituales tradicionales. En el transcurso de nuestra investigación, hemos sabido de la muerte de cinco integrantes de éstas en similares circunstancias. En la lista se encuentran el capitán de la rogativa de Nolgehue que se colgó, un sargento del lepün de Pitriuco que también se ahorcó, un kamasko de la comunidad de Litrán que tomó veneno, un bastonero de Pitriuco que se tiró al río. En grado de tentativa frustrada también se cuenta el envenenamiento de una integrante del lepün de Litrán. Cada historia está revestida de situaciones personales particularizadas, pero muestran en común la incapacidad del ngillatun para otorgar un sentido de vida que frene las tendencias autodestructivas. A nuestro entender, difícilmente el ngillatun puede hacerlo, pues se trata de la supervivencia de un sistema en estado de descomposición y fraccionamiento. La religiosidad ancestral se manifestaba de manera estructural en la vida cotidiana, a través del llellipun diario, acompañado del efkutun o pintefun; rituales de luna nueva y rituales que marcaban el paso de las estaciones. Hoy en muchas comunidades sólo persiste el ngillatun, que se realiza una vez al año. La mayor parte de los cultores de la rogativa son católicos nominales. Asisten a misa de vez en cuando y concurren a las festividades patronales o bien no mantienen otra actividad religiosa. La rogativa indígena se encuentra desvinculada de un sistema ético, pues prácticamente carece de doctrina. Sus reglas se restringen al tiempo ritual. Si bien limita el consumo de alcohol durante su realización, nada dice de la bebida fuera de éste. Aunque regula la convivencia en su interior, no toca los problemas de la vida comunitaria. Pese al

suicidio de algunos de sus miembros connotados, no hemos visto abordar de un modo directo este problema. Como elaboración secundaria, algunos de sus miembros se explican este fenómeno como un castigo divino por la desviación frente a una de las normas rituales. Así, por ejemplo, respecto a la muerte del capitán de la rogativa de Nolguehue, nos contaron que éste había sacrificado un chanco para el lepün, lo que es prohibido. Dentro del año, estaba muerto.

A una semana de la muerte de Fito Colipán, los miembros de la congregación de Litrán se volvieron a reunir, siguiendo con la tradición de esta comunidad, para poner punto de cierre a la rogativa. En esa oportunidad hicieron una reflexión sobre el sentido de los acontecimientos que frustraron el lepün. En su interpretación, lo sucedido era una señal de que estaban haciendo algo mal. Según la maestra de ceremonias, el modo como se proveía y faenaba los animales para el ngillatun no era el apropiado. Hasta entonces venían empleando un sistema de gestión cooperativo para conseguir recursos y se carneaba el día previo a la rogativa. En la perspectiva de su dirigente, la ausencia de un esfuerzo económico personalizado y la carencia del sacrificio en el lepün constituían claramente una falta que atraería la desgracia. Ésta fue subsanada en la ceremonia del siguiente año, la primera que incorporó el sacrificio en el rewe de esta comunidad.

6.2.1.2. LOS USOS DEL LEPÜN

El siguiente punto aborda los diversos modos de apropiación del ritual en las situaciones comunicativas que hemos observado, donde se despliegan los propósitos precodificados, pero, también, usos o énfasis inesperados. Proponemos un análisis perspectivista que considere el punto de vista de los diversos actores involucrados e incorpore, igualmente, las observaciones del investigador sobre la estructura de la comunicación. Revisamos luego los diversos usos que hemos identificado: el lepün como manifestación religiosa, como espacio de reivindicación de la identidad cultural, como espacio de sociabilidad, como instancia de mediación intercultural, como festividad y espectáculo.

La muerte de Fito Colipán es un ejemplo extremo de la utilización del espacio ritual para un propósito no previsto, como es la escenificación de un suicidio. Se trata de un uso contra la regla o de un atentado a ella, en tanto pervierte el sentido de la ceremonia e impide su continuidad. Su gesto tiene una dimensión contracultural, pues implica una negación del valor de la rogativa y contiene una protesta contra la congregación. Si bien la situación es excepcional, muestra con nitidez las posibilidades de subvertir y transformar las instancias comunicativas según los intereses de quienes participan en ellas. Es en la situación de la ejecución ritual donde la trama abstracta del lepün produce la comunicación de acuerdo a las pautas de interpretación, la intencionalidad y los propósitos de los sujetos que la hacen suya. A este carácter naturalmente políglota e itinerante de la comunicación –según los rasgos e interactuantes de la situación– se conjuga la compleja textura del lepün que favorece la multiplicidad de los modos de apropiación y usos de la acción ritual. Su trama incluye comportamientos religiosos y sociales, solemnes y festivos, reproductivos y generativos. En ella se encuentran diversos niveles y formas de comunicación y una estructura télica de contornos genéricos, que se definen en cada ejecución. El texto, por lo tanto, vive de distintas maneras y suscita variadas lecturas en cada situación.

La unidad del ritual se despliega en representaciones múltiples que conviven o compiten entre ellas. Distintas miradas, diversas aproximaciones, actitudes y motivaciones acompañan a un público participante heterogéneo, compuesto por los miembros de la congregación, visitas de distinto rango, observadores, investigadores y curiosos, cada uno de los cuales aborda y lee la acción ritual desde su lugar. El estudio de la comunicación ritual en la situación debe incorporar, por lo mismo, **un análisis perspectivista**, que dé cuenta de las variadas y desiguales formas en que las personas ocupan y le otorgan sentido a la ceremonia. En la presente sección de nuestro trabajo distinguimos genéricamente los principales usos de la comunicación que hemos registrado en nuestra estadía de campo, a través de la observación participante y las entrevistas. Nuestro acercamiento a éstos considera un doble punto de vista: el de los actores involucrados en la comunicación ritual, que **informan del sentido que le atribuyen** a la acción simbólica, y el del investigador que observa la estructura de ésta y registra las prácticas implícitas. La primera línea de investigación sigue la ruta trazada por la corriente de “los usos y gratificaciones” (1982). En ésta, los usos se perfilan como las modalidades de apropiación de la comunicación, orientada a la satisfacción de ciertos intereses y propósitos; la recepción por parte de los participantes que incorporan a la acción sus motivaciones e intencionalidades. La segunda línea entronca con el programa de investigación de los estudios de etnografía del consumo, particularmente el trabajo de Lull (1990). La noción de uso designa aquí a **los propósitos que se advierten en la estructura de la comunicación**. Desde una y otra perspectiva, se muestra la pluralidad de sentido de la comunicación ritual, como un proceso que da lugar a experiencias disímiles y,

en ocasiones, contrastantes y cuyo texto se viste de miradas heterogéneas que traen sus propios horizontes interpretativos.

6.2.1.2.1. EL LEPÜN COMO MANIFESTACIÓN RELIGIOSA.

Exponemos aquí la aproximación al lepün como medio de comunicación con la divinidad y manifestación numinosa, a la que se le asigna poder. Referimos a las actitudes de respeto que exige, las restricciones que impone y los castigos que devienen de las faltas. Consignamos el sentido de sacrificio con el que se asume, por la carga económica y los esfuerzos físicos que conlleva. También registramos los sentimientos que genera.

La lectura canónica del lepün, establecida por la tradición ancestral, lo define como una rogativa. En las palabras de miembros de las congregaciones, el lepün es “una devoción”, “un sacrificio”, “un acto sagrado”. El propósito de éste es darle gracias a Dios y solicitar su favor. Se trata, para la mayor parte de los miembros de las congregaciones, de una fe arraigada en la infancia por la enseñanza o el ejemplo de padres y abuelos. Su creencia se ve refrendada por testimonios y experiencias que dan cuenta de la capacidad del ritual para apaciguar las tormentas y hacer bajar el nivel de las aguas; atraer la lluvia y poner término a las sequías o brindar protección frente a los desastres naturales y ayuda ante las necesidades individuales. Manuel Pafián, actual longko de la comunidad de Tringlo, todavía recuerda el estrépito de los truenos en el primer lepün en el que participó. Tenía nueve años. “Era época de cosechas y vino una tempestad muy fuerte. Los trigos estaban botados. ‘Hijo, qué está pasando’, dijo una abuelita. ‘Vamos a hacer un ngillatuncito’. Nos levantamos muy temprano, antes de la salida del sol. Llegamos empapados a la cancha, se pasó la harina, se mojaron todas las cosas. Levantamos el arco y entonces llegó ese trueno tan grande, una nube negra y

nosotros zapateábamos a pata pelada. Los viejitos oraban y oraban en su lengua. Como a las cuatro de la tarde había un lindo día. Los trigos se secaron y la gente pudo cosechar. Ese es el lepün donde aprendí yo. Por eso tengo una fe muy grande en esta cuestión”, testimonia. El lepün es poderoso, dice Ernesto Linai, sargento en la congregación de Pitriuco: “Yo, por ejemplo, tengo la experiencia de que Dios escucha los clamores de uno en la rogativa, porque a mí me ha dado la mejoría. Dos veces he estado al borde de la muerte, por una operación que me hicieron en la cabeza y después, porque se me reventó una úlcera. En una ocasión eran las vísperas del año nuevo y yo estaba hospitalizado, pensando en mi lepün. Lloraba, rogaba y lloraba hasta que Dios me escuchó y los médicos me dieron permiso para venir a cumplir con mi devoción, porque uno viene con fe a buscar su compostura. Soy un agradecido de que hasta el momento Dios me ha tenido lástima y sigo viviendo. Por eso todos los años vengo a pedir por mi salud, por la de mi señora y mis hijos y una buena cosecha”.

El carácter sagrado del lepün conlleva una actitud de cuidado y respeto a las normas rituales. Quien las transgrede se ve expuesto a ser castigado, porque el poder de Dios no se expresa sólo en sus favores, sino en sanciones para el que no cumple del modo adecuado. Como nos advirtió uno de los mayores de la rogativa de Nolgehue: “El lepün es muy delicado”. En la memoria de los miembros de las congregaciones se preserva el recuerdo de diversos episodios que muestran este ejercicio punitivo, por el que un quebrantamiento de las normas deviene en castigo. Algunos de estos eventos resultan anecdóticos, otros trágicos. Así, por ejemplo, en Tringlo recuerdan el día en que el alcalde de Lago Ranco entró con los zapatos puestos al campo sagrado. Las normas de esta rogativa exigen el acceso descalzo

al recinto ritual y restringe el tránsito de personas por la zona oriental del rewe. La excepción que confirma la regla es la liberación de dicho requerimiento a personas cuya condición de salud, debidamente justificada, así lo amerite. No era el caso del jefe edilicio, pues aquí imperó el principio de autoridad. Éste no sólo entró calzado hasta el rewe, sino se paseó por la zona prohibida, mientras se preparaba un asado para agasajarlo. En eso estaban cuando se cerró el cielo con nubarrones negros y comenzó a llover. “Parecía que le echaban con balde. El asado quedó todo negro, cubierto de ceniza y no se pudo comer. Las ensaladas quedaron pasadas de agua. Ni una papa le pudieron servir a este señor, porque no era para que anduviera tan descomedido. Si la gente no viene con respeto, mejor que no venga”, sentencia una kamaska.

A los ojos de los miembros de la rogativa, más grave fue la falta que cometieron un kamasko y el entonces capitán de la congregación de Nolgehue, quienes sacrificaron un chanco en el campo ritual. La regla aquí prescribe el ofrecimiento de ovinos, de preferencia corderos y excluye el porcino porque se considera un animal simbólicamente impuro. Durante los días del ngillatun se puede comer carne de cerdo, siempre que se la traiga faenada desde la casa. Lo que no corresponde es matar este animal en el espacio sagrado, cuestión que desoyeron estas personas. A ellas se les advirtió que lo que estaban haciendo no era bueno, pero no entendieron. Estaban antojados de comer carne de chanco y lo hicieron, pese a la contrariedad de otros miembros de la congregación. Fue su último lepün. Antes de enterar el año ambos se habían suicidado, colgándose. Estos acontecimientos son interpretados por algunos de sus pares como un castigo ante

la falta cometida. En este marco se hace inteligible la afirmación que formulara otra kamaska de esta rogativa: “Uno tiene que tener temor en el lepün”. Las contrariedades y desgracias también pueden ser consideradas evidencias de la existencia de Dios que llegan, como en estos casos, con un sentido punitivo o como una prueba para evaluar la perseverancia y lealtad de sus fieles.

Los miembros de las congregaciones califican al ngillatun como un sacrificio, por el esfuerzo físico y económico que éste les demanda. Esta noción no alude aquí a la inmolación de los animales, como ejercicio de mediación con el trascendente, sino a la carga que impone el ritual a la vida de los participantes. Esto se hace evidente en el trabajo de los caciques que, en ocasiones, exigen sus fuerzas hasta los límites de agotamiento. Por ejemplo, hemos visto al mayor de Tringlo, don Manuel Pafián, caminar kilómetros con su pie enfermo para ir a buscar los ganchos de avellano necesarios para hacer el arco sagrado o al longko de Pitriuco pasar dos noches y tres días prácticamente en vela para atender sus deberes rituales. El gasto de energías y/o recursos es una forma de expresar el compromiso con la deidad. De allí que haya quienes se autoimpongan obligaciones para aumentar el rigor del ejercicio ritual. Es el caso del difunto Gastón Pangué, trutrukero de las congregaciones de Pitriuco y Tringlo, quien hasta los 80 años caminaba desde Ignao hasta las plazas sagradas de estas rogativas, distantes a 15 y 7 kilómetros respectivamente. Hay quien reivindica el sacrificio con un sentido de mortificación o abnegación. Como nos dijo una kamaska de Tringlo: “uno va a la pampa a trabajar durante tres días, a sufrir como vino Jesucristo a la tierra a padecer por sus hijos”. No obstante, la mayor parte lo asume alegremente. “Yo me siento feliz cuando atiando a la gente. Uno tiene que repartir todo lo que lleva, convidar sus

cosas sin sentirlas y así Dios lo va a ayudar. Mi devoción es que se sirvan todos los que están alrededor. Yo no escatimo en nada la comida. No me gusta dejar a medias las ollas, ojalá se vaya todo el alimento, aunque yo no alcance”, nos dice la kamaska mayor de Tringlo. Expuesto en las palabras de don Leonardo Cuante: “Para nosotros no es pesado, no existe frío ni lluvia. Yo no miro cuánto voy a gastar, sino mi fe grande que tengo en el ngillatun, porque sé que voy a recibir más de lo que voy a gastar, porque Dios me lo va a dar”.

6.2.1.2.2. EL LEPÜN COMO ESPACIO DE REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Bajo este ítem mostramos el lepün como mecanismo de expresión de la etnicidad. Referimos a los discursos rituales que explicitan este carácter, aluden a la identidad cultural y el pasado ancestral. Destacamos la proyección en el ritual de los símbolos y referentes culturales y la preocupación por la preservación de las formas rituales tradicionales. Señalamos algunos casos en que el interés por la recuperación de la identidad impulsa el reestablecimiento de las rogativas. Reconocemos la complementariedad entre este uso y el religioso, pero mostramos igualmente su independencia.

El lepün no sólo es una manifestación religiosa, sino un espacio de reivindicación de la identidad cultural. A través del ngillatun los miembros de las congregaciones rituales expresan su etnicidad. Los contenidos de los discursos rituales y de las oraciones enunciadas en la rogativa lo refieren explícitamente. Así lo expresa don Leonardo Cuante, longko de Pitriuco: “Dios nos da la vida y la fuerza para seguir con nuestras tradiciones, con nuestras costumbres, porque el ngillatun es el alma del mapuche, la sangre que corre por sus venas. Nosotros llevamos la rogativa en el corazón, porque estas son las raíces de nuestros antepasados, sus enseñanzas que debemos cuidar mientras Dios nos dé vida. Por eso, Taitita Wenteyao, Chao Ngünechen, estamos aquí arrodillados pidiendo la salud y la vida, a nuestros hijos, buen entendimiento para que vayan aprendiendo la cultura que Dios nos ha dado

en esta vida y en esta comunidad” (Rogativa de Pitriuco, 2004). A través de la rogativa, los miembros de las congregaciones se reconocen como mapuche williche. El lepün se asume como una manifestación de la religiosidad indígena, cargada de la historia y la experiencia ancestral. Este tópico se repite, aparece de modo recurrente. “Aquí estamos como pueblo indígena que somos”. “Desde tiempos inmemoriales los mapuche han hecho estas grandes rogativas”. “Nosotros los mapuche tenemos una gran sabiduría, pero a veces no la sabemos apreciar. No necesitamos otra creencia, porque tenemos nuestra propia religión”. El ngillatun es un ejercicio de escenificación de la memoria, que preserva y actualiza los símbolos y usos tradicionales. A través de ellos se da continuidad y proyección a la cultura mapuche williche. Como nos explicó un kamasko de Pitriuco, el lepün es “una cuestión de pertenencia y persistencia”. Se trata de una práctica que los miembros de las congregaciones se esfuerzan por mantener porque en ésta se sienten identificados.

El lepün es un medio de expresión de la identidad étnica y/o un instrumento para reconstruirla. El rewe, el konkan, la wipala, el kutral, el futrün, el longko, el macuñ y chiñetu, la kalfümañen, las kamaska, las makana, los marimari, el muday, el mallotun, el puchutun, el wechuleftu son algunos de los referentes del universo ancestral, que se actualizan en el espacio ritual para dar cuenta de la filiación de origen. Los miembros de las congregaciones rituales se reconocen como responsables de mantener vivas las creencias de los antepasados. Como dice una kamaska de Tringlo: “Esta es una enseñanza que viene de nuestros abuelos y bisabuelos. Uno se ha criado aquí, por eso tiene mucho amor y mucho respeto en

el ngillatun, porque nuestros mayores nos dijeron que había un Dios que adorar, como raza que somos. Por eso llegamos a esa pampa todos los años, con nuestra familia y seguimos adelante, aunque a algunos no les parezca bien”. La reproducción de las formas rituales es un punto de especial cuidado, que es seguido con atención por las autoridades de la rogativa. En más de una oportunidad hemos visto la discusión de éstas en torno a la corrección en la ejecución de las normas rituales o la desviación de la costumbre. Los argumentos para decidir las diferencias de opinión sobre el punto giran en torno al modo de proceder en el pasado. En la comunidad de Litrán, que restableció su rogativa tras 30 años de receso, la reinstauración del lepün ha sido un ejercicio de recuperación de la memoria, que apela al recuerdo de los ancianos. De este modo se rescatan no sólo los elementos de la cultura mapuche williche, sino la identidad local. La fundación de la rogativa de Marriamo, carente de precedentes históricos, ha supuesto la invención de una tradición sobre la base de un modelo de referencia, provisto en este caso por la rogativa de Pitriuco.

Es interesante señalar que, en estos dos casos, el establecimiento del lepün surge como una iniciativa cultural antes que religiosa. Se trata de un esfuerzo deliberado por reconstituir un sentido de pertenencia y se encuentra precedido por una experiencia de articulación social, que da lugar a la constitución de comunidades indígenas provistas de personería jurídica, en el marco de la ley 19.253. Este proceso de organización, estimulado desde la institucionalidad estatal, motiva una búsqueda en torno a la identidad de origen. En la comunidad de Litrán ello da lugar al desarrollo de un curso de mapudungun, financiado por la

Municipalidad de Río Bueno y dirigido por el entonces locutor de la radio Entre Ríos, David Jara. La culminación de éste brinda la oportunidad para la realización de la primera rogativa después de 30 años de receso ritual. Los miembros de la vecina comunidad de Marriamo que asisten a este evento, seguirán luego el ejemplo. La rogativa se instala aquí como una manifestación cultural que permite reconstruir un sentido de identidad. En esta perspectiva, Haydée Collihuinca, maestra de ceremonias, señala que la rogativa ha contribuido, en lo personal, a reforzar su autoestima. Los miembros de las nuevas congregaciones rituales poco a poco se apropian de la lógica de esta institución y aprenden su sentido religioso. Por lo mismo, los intereses y compromisos rituales se van redefiniendo: “La primera vez que hicimos un ngillatun se despobló el barrio. Todo el mundo vino por la novedad, pero de a poco nos hemos ido depurando”, dice la maestra de ceremonias.

El sentido identitario y cultural del lepün no se define en relaciones de competencia y exclusión con el sentido religioso, sino de complementariedad. La religiosidad es el eje articulador de la cultura ancestral mapuche y, como tal, sus prácticas rituales permiten la expresión de la etnicidad. No obstante, también hay entre sus participantes quienes no comparten la devoción en la rogativa, pero valoran al lepün como institución cultural. Así nos dijo una vecina de Noguehue: “Yo no tengo fe en Juanico, porque dicen que es el espíritu de un hombre encantado y no es Dios sino el Diablo el que hace esas cosas. Por eso yo digo que el lepün es un rito, una tradición de nuestros antepasados. Yo no creo en él, pero lo estimo, porque es una tradición muy linda y sana que debería mantenerse tal como

se hacía antiguamente”. Su valor patrimonial también es reconocido desde la administración pública. El alcalde de Río Bueno, por ejemplo, se encuentra entre uno de los promotores de la organización de una rogativa en la comunidad El Roble, vecina a Maihue y cuyos miembros participaban en el lepün de esta última. De acuerdo al edil, el sentido de esta iniciativa es el reconocimiento y valoración de la cultura indígena. Desde una y otra perspectiva se reconoce la fuerza ilocutiva del lepün como institución cultural, que actúa como marcador identitario, permite reivindicar la etnicidad y, por lo mismo, mediatiza las relaciones interculturales.

6.2.1.2.3. EL LEPÜN COMO ESPACIO DE SOCIABILIDAD

Abordamos aquí la dimensión social del lepün, que contribuye a la intensificación de las relaciones de los miembros de la comunidad. El ritual se presenta como espacio de reunión y convivencia. Distinguimos los distintos tipos de visitas que se reciben y las formas de hospitalidad. Destacamos al lepün como un evento social relevante en el ciclo anual, que atrae a quienes se encuentran fuera de la localidad y es, por lo tanto, un espacio de reencuentro. Mostramos al ritual como una instancia abierta a vecinos y conocidos, cuya participación no exige la fe, sino el respeto a la ritualidad.

El lepün es un lugar de encuentro y convivencia de los miembros de la comunidad donde se expresan las relaciones que los unen. Los principios de hospitalidad y reciprocidad operan en él para constituir o responder a compromisos persistentes de quienes concurren. La acción permite establecer o fortalecer vínculos de afinidad entre los asistentes. La comunicación ritual del lepün tiene claramente codificada una dimensión social. No se trata, por lo tanto, de un ámbito de sentido que compita con el religioso, sino que convive con él. El ngillatun ha sido usado desde tiempos inmemoriales para la intensificación de las relaciones sociales. De partida, su realización supone un esfuerzo mancomunado que une a los miembros de la congregación. Las familias organizadoras colaboran en el desarrollo de las

tareas rituales, se asisten para la resolución de las necesidades prácticas durante la rogativa, comparten las actividades cotidianas propias del tiempo del lepün. Entre sus integrantes se dan relaciones de confraternidad. No obstante, algunos de ellos se reúnen sólo durante el período ritual. Por lo mismo, la sociabilidad no se restringe ni se concentra al núcleo de la congregación, sino se extiende al campo de las relaciones personales de sus miembros. La institucionalización de la categoría de 'visita', empleada para designar a las personas que llegan a la rogativa, ilustra la importancia de este aspecto. Ella tiene como contraparte la figura del anfitrión que las recibe y atiende, un rol que es altamente valorado. El lepün se concibe como un espacio para compartir, en el que la compañía se aprecia y agradece. Mientras más personas reciban, más plenamente se cumple este propósito.

En el ngillatun se pueden distinguir tres tipos de visitas: las institucionales, las corporativas y las personales. Las primeras corresponden, generalmente, a personeros de la administración pública u otras organizaciones, que son invitados por su autoridad o investidura. Las segundas son otras congregaciones convocadas a participar de la acción ritual y que asisten de un modo corporado. Estas son acogidas por la congregación anfitriona como conjunto. Las terceras son las visitas de los kamasko, que llegan a los ranchos de las familias organizadoras. Por ellos circulan parientes cercanos y lejanos, amigos, compañeros de trabajo, socios, jefes y conocidos. Quienes se acercan son conminados a tomar asiento y atendidos con muday, que es "la primera forma de hacer cariño". El líquido se sirve con profusión. Así, durante tres días de rogativa se pueden consumir hasta 200

litros de esta bebida. A la hora de alguna comida, los más cercanos son llamados a compartir la mesa con los integrantes del grupo familiar. De acuerdo a las relaciones de confianza, algunas visitas pueden asentarse de modo permanente en el rancho de sus anfitriones, pasando a formar parte del grupo doméstico. Como contraprestación, estos visitantes suelen hacer aportes en alimentos o enseres. Debido a esta costumbre, muchos de los kamasko afirman que al regresar a sus casas vuelven con más provisiones que las que llevaron para gastar.

El lepün es un evento social destacado en la vida de las comunidades. En torno a él convergen no sólo los miembros de las congregaciones rituales, sino los habitantes de las localidades donde el ritual se realiza. El lepün es un punto de encuentro que atrae a quienes se hallan fuera del espacio territorial. Las familias de los organizadores de la ceremonia suelen reunirse alrededor de la rogativa. Muchos son los que viajan especialmente para esta oportunidad. Así lo testimonia Flora Colihuinca, kamaska mayor de la congregación de Pitriuco: “Me encanta que lleguen visitas de fuera, porque así conversas y compartes con otras gentes. Este año me vino a ver un hermano desde Osorno con su señora, quien también trajo a su hermano. Yo me siento feliz de estar acompañada. Trato de hacerlo lo mejor posible, de ser caritativa. Es una alegría, una tranquilidad muy grande estar en la pampa con mi marido, mis hijos y mis nietos”. Hay personas que viajan especialmente para asistir al ngillatun una vez al año. Es el caso de Rodrigo Castillo Calfulef, quien se desplaza cerca de 200 kilómetros con su familia, desde Quellón, donde está avecindado, hasta Tringlo, donde tiene puesto de sargento y kamasko. Para éste, el lepün es la fecha más significativa del año: “Para la Pascua

y el año nuevo igual llamo para saludar a mi padres, pero para mí lo más importante es venir para el lepün. Trato de de estar presente todos los años”, afirma. En esta comunidad hay otros dos ranchos levantados por personas que no habitan de modo permanente en el sector, pero llegan para participar como rancheros en la rogativa. En todos los casos se trata de hijos de antiguos kamasko. Como ellos, son numerosas las personas que viajan atraídas por su fe hasta las comunidades para participar del lepün, pero también para reencontrarse con sus familiares y amistades, compartir y convivir con cercanos y conocidos.

En nuestros casos de estudio, el lepün se muestra como una actividad abierta a todos los interesados en participar. La condición para ello no es la fe en la rogativa indígena sino el respeto a las normas ceremoniales. Los miembros de las congregaciones se sienten felices de contar con la presencia de sus vecinos y conocidos, aunque ellos no sean creyentes. Muchos de éstos llegan por amistad, para reunirse y alternar con sus pares de la comunidad. Aunque menos frecuente, ello también se da entre los organizadores del ritual. Es el caso, por ejemplo, de don Edmundo Rosas, residente en Pitriuco, dos veces regidor y después concejal de Lago Ranco, quien por años participó en la rogativa de su sector como dueño de rancho. Llegado el tiempo de la rogativa, sus hijos pequeños partían al lepün y allí se quedaban. Él seguía tras ellos. Pronto comenzó a colaborar, aportando abarrotes a las familias donde paraba. Luego decidió salir con su propio rancho. Dado que en esa época era ampliamente conocido por el ejercicio de cargos de representación política, numerosas personas llegaban a verlo, desde Lago Ranco y Río Bueno. En atender a sus visitas se gastaba hasta una tinaja de muday al día.

Don Edmundo se hizo kamasko en propiedad y se incorporó a la banda de la rogativa, porque le gustó tocar la caja, pese a no participar de la devoción por ésta. El longko de Marriamo nos cuenta que situaciones similares se repiten hasta el día de hoy y que algunos kamasko salen más por hacer de anfitriones, para recibir a su gente y hasta para atender a su jefe, que por un compromiso religioso. Bajo estas circunstancias, la comunión entre los participantes del ritual opera más en el plano de la acción ritual que en el del sentido.

6.2.1.2.4. EL LEPÜN COMO ESPACIO DE MEDIACIÓN INTERCULTURAL

Mostramos aquí al lepün como espacio de relación intercultural. En tanto el ritual es medio de proyección de la identidad williche, para la sociedad nacional es un lugar de constatación de la diferencia. Exponemos la invitación y recepción de autoridades políticas y administrativas locales, provinciales y regionales. Señalamos la canalización de ayudas de parte de éstas a las congregaciones, en términos de aportes en alimentos, infraestructura y servicios. Referimos al lepün como escenario de interlocución, expresión de demandas de las comunidades y focalización de políticas por parte de las autoridades.

El lepün es una manifestación social y culturalmente representativa del pueblo mapuche williche, a través de la que la presencia indígena se visibiliza y el sentido de etnicidad marca el territorio. De allí que para las autoridades nacionales con cargos políticos y administrativos, la rogativa aparezca como una instancia propicia para el desarrollo de las políticas interculturales. Si para los integrantes de las congregaciones rituales el lepün es un medio para la proyección de la identidad, para los miembros de la sociedad nacional lo es de constatación de la alteridad. Ante éstos el ritual actúa como mecanismo de reconocimiento de las particularidades culturales, pues explicita simbólicamente las diferencias de origen. Para los mapuche la rogativa es un modo de presentarse ante el mundo. El lepün no sólo tiene el propósito de confirmación de la identidad o autoafirmación, además

se emplea como espacio de relación con otros actores. De allí su carácter público y abierto a su entorno. Los longko, por ejemplo, suelen invitar a las autoridades comunales y, en algunos casos, hasta provinciales o regionales. Su presencia es valorada como una señal de consideración hacia las comunidades y constituye una fuente de prestigio para el anfitrión. Así, por ejemplo, sucede en la rogativa de Pitriuco, encabezada por el longko mayor de la Provincia de Lago Ranco ante el consejo de caciques del Futawillimapu. A su mesa hemos visto llegar a gobernadores provinciales, alcaldes, concejales, diputados, miembros de reparticiones públicas, sacerdotes y monjas. Si bien con menor profusión y prominencia, la asistencia de personalidades locales es una situación que se repite en otras rogativas como Tringlo, Marriamo y Litrán, visitadas por alcaldes y concejales. El lepün se vuelve entonces un espacio de interlocución política en el marco del diseño de las relaciones interculturales.

La actitud de las autoridades frente a la rogativa se enmarca en las políticas hacia los pueblos indígenas diseñadas durante los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia. Éstas proponen un “nuevo trato” y aceptan “una deuda histórica” con ellos, que se intenta saldar con proyectos de desarrollo y de apoyo a sus iniciativas culturales. El lepün constituye un punto natural para la focalización de estas ayudas, que se materializan a través de diversos canales institucionales. El más frecuente es el municipal, al que hemos visto apoyando a las rogativas con el aporte de materiales para la infraestructura, a través de la prestación de servicios o la donación de alimentos. Así, por ejemplo, el transporte de los miembros de la congregación de Tringlo hasta el campo sagrado se realiza en la

actualidad en un camión de la municipalidad de Lago Ranco. Esta misma corporación aportó las planchas de cinc que cubren los ranchos del lepün de Pitriuco y proporcionó los tablones que sirven de techumbre en Tringlo. El municipio de Río Bueno donó el acordeón que ameniza el ritual de Maihue y ha contribuido a la rogativa de Litrán con aportes de pan. La comunidad de Pitriuco se ha visto beneficiada, igualmente, con aportes del Programa Orígenes, que le ha proporcionado tinajas para el almacenamiento de muday y recursos para la compra de instrumentos musicales. El lepün aparece como una instancia privilegiada por las políticas oficiales, tendientes a la valoración y reconocimiento de las manifestaciones culturales tradicionales de los pueblos indígenas.

La concurrencia de las autoridades a la rogativa es una forma de expresar el interés de las instituciones del Estado en el desarrollo de unas relaciones interculturales positivas. Su participación en ésta, sin embargo, suele ser más bien protocolar. Se limita a hacer acto de presencia. Por lo general, su estadía es breve y circunscrita al último día del lepün, durante la hora del almuerzo. Dado el rango de las visitas, éstas son atendidas de forma preferencial. En Pitriuco, por ejemplo, quienes llegan por primera vez son introducidos al sentido del ritual por el propio cacique. Éste se encarga de mostrar el espacio sagrado y presentar los elementos simbólicos. A la hora de la alimentación, igualmente, son servidos en el rancho del longko. Las reglas rituales pueden obligar a los presentes a arrodillarse frente al rewe al momento de la oración, pero difícilmente se ve a las autoridades incorporadas al baile por iniciativa propia. Su permanencia, por lo general, concluye antes de que se empiece a cebar el mate. Aunque su paso por la rogativa

sea raudo y su participación restringida, la asistencia de personeros políticos es altamente valorada como una muestra de reconocimiento cultural. Su presencia brinda oportunidad a los dirigentes indígenas para expresar sus intereses, necesidades y demandas y establece canales de interlocución con quienes participan en los procesos de toma de decisiones. El lepün es usado, entonces, como un espacio de mediación intercultural. Un lugar desde el que los williche se presentan y relacionan con la sociedad nacional, haciendo gala de sus diferencias, donde se invita y recibe a las autoridades para atenderlas y sensibilizarlas o interpelarlas. Un punto a través del que éstas pueden acercarse al mundo indígena, como señal de respeto y valoración de su identidad.

6.2.1.2.5. EL LEPÜN COMO FESTIVIDAD

En las siguientes líneas se muestra al lepün como un medio de entretenimiento. Destacamos aquí la contradicción que supone esta forma de asumir el ritual respecto a los propósitos instituidos del mismo. Mostramos la trasgresión a las normas sobre el consumo de alcohol que, en ocasiones, lo acompaña. Abordamos el sentido de algunos actos rituales como el baile y la alimentación, que invitan a confusión. Referimos al choike como acto de inversión ritual.

El lepün es un ritual alegre, propiciado por la abundancia, animado por la música y el baile, lleno de colorido y vivacidad. Su realización suscita sensaciones de júbilo y felicidad entre los miembros de las congregaciones, que se sienten contentos de salir a la pampa y compartir con sus correligionarios. El lepün es un lugar de recreación, en el sentido de que establece un espacio regido por reglas y principios espaciales, que rompe con la rutina cotidiana. Como nos dijo una kamaska de Tringlo: “uno va a recrearse un poco de su vida, porque como se la pasa en casa...”. Sus devotos, sin embargo, enfatizan que no se trata de un simple

pasatiempo. En palabras del longko Leonardo Cuante: “El lepün no es una fiesta ni un deporte, es una religiosidad que el pueblo indígena tiene de tiempos inmemoriales. Nosotros no venimos a divertirnos ni a cachetearnos comiendo carne. Esta es una cosa sagrada”. Por eso piden orden, respeto y que nadie se venga a reír de sus costumbres. Pese a esta demarcación, claramente comprendida por los habitantes de las comunidades, muchos de éstos se aproximan al lepün por sus aspectos festivos. Como nos dijo un asistente de la rogativa de Pitriuco: “Ésta es la fiesta del barrio, porque aquí no se hace otra cosa”. Sus componentes expresivos ofrecen entretención al concurrente: “Es lindo participar en el lepün. Te dan comida y uno se entretiene bailando”. “Aquí se junta harta gente y uno lo pasa bonito”. “Yo de niño venía por distraerme, para no estar aburrido en la casa. Sólo de grande le fui tomando sentido a la religión, porque cuando se es pequeño agricultor, una buena cosecha es su única esperanza”. Estos testimonios ilustran un sentido festivo latente entre los participantes de la rogativa, que de pronto se expresa abiertamente.

El cuidado del orden y la compostura es una preocupación constante en las rogativas, motivo por el que, en la mayoría de ellas, se prohíbe el consumo de alcohol. La máxima al respecto exige la abstinencia, porque está disponible todo el resto del año para beber. Salvo por pequeñas licencias para contrarrestar las bajas temperaturas, y uno que otro descarrío, esta norma -en general- es cumplida por los miembros de las congregaciones. Ella, sin embargo, no interpela a todos los asistentes. En ciertas comunidades, los expendios y clandestinos ven su público aumentado los días de lepün. Los efectos del ‘trago’ se hacen notar en algunos

‘descomedidos’, de modo que se puede ver a personas o grupos de asistentes en estado de fiesta. Unos andan a empujones en el baile, inventando o exagerando pasos. Otros a risotadas, en actitud de jolgorio. Su estado de ánimo puede resumirse en la impresión que nos dejó el hijo de una kamaska: “yo no creo en el lepün, mi único fundamento es el copete”. La llegada de la noche atrae a quienes están faltos de entretenimiento. Las rondas de baile se nutren de personas que no se animan a venir de día, especialmente jóvenes. En Pitriuco, donde la rogativa se inicia el 31 de enero ello se hace notar. Quienes no tienen donde pasar la noche de año nuevo se allegan al lepün para incorporarse a los bailes y compartir en torno a los ranchos. Algunos vienen ‘entonados’ por las vísperas, de modo que los bastoneros ven redoblado su trabajo para mantener el orden. Si bien éstos se muestran tolerantes por el espíritu de fiesta, todos los años se producen algunos incidentes menores al intentar controlar o sacar del espacio sagrado a quienes definitivamente se encuentran ebrios.

La forma y estilo de los actos rituales es nítida a los ojos de los participantes, en tanto proporciona una experiencia compartida. No así su sentido, que se perfila tenuemente o se encuentra abierto a múltiples interpretaciones, de modo que en ocasiones ni los kamaskos tienen claridad sobre el significado. Su carácter aparece definido, entonces, por la forma o la experiencia. Es el caso del baile, considerado recurrentemente por miembros de las congregaciones como una manifestación de contento y una fuente de alegría para el lepün. Los participantes externos lo usan como una forma de diversión. Para unos es un modo de celebración, para otros de entretenimiento. Se trata de la actividad que más tiempo

consume durante la rogativa. La segunda es la comida, distribuida en abundancia y regularidad a todos los participantes del ritual. La oferta de ambas al visitante, que es acogido sin más restricciones que el respeto a los actos sagrados, abre las puertas a un uso festivo, latente en los gestos expresivos. El acto del choike purun, presente en las rogativas de Tringlo, Nolguehue y Maihue señala la consumación de esta dimensión. Se trata de un momento de inversión ritual que suspende el sentido sagrado para dedicarse al humor. Durante éste se produce la ruptura de las reglas de compostura. Los bailarines enmascarados hacen gala de gestos obscenos y chistes de doble sentido. Uno de los choike suele ser un sujeto travestido, que se presenta como objeto del deseo de los miembros de la comparsa. La presentación tiene un carácter de parodia. Durante ella, por ejemplo, hemos visto en Nolguehue la elección de la reina del lepün, escogida de entre las asistentes según cuán bien le calzara una corona elaborada con el envase plástico de un recipiente de vino. Si bien para muchos de los asistentes el lepün puede tener un carácter fundamentalmente festivo, durante el choike el ritual es el que asume este tono.

6.2.1.2.6. EL LEPÜN COMO ESPECTÁCULO

En este último ítem en torno a los usos, analizamos la posición de observadores que asume parte de los asistentes. Destacamos la contravención a las reglas rituales que esta actitud contiene. Exponemos una forma extrema de esta posición en el caso de los espectadores externos a la congregación ritual, que entienden la acción simbólica como una forma de espectáculo. Mostramos la habituación y hasta el fomento de esta situación que, al menos en un caso, han transformado al ritual en atractivo turístico.

La normativa ritual indica que quienes asisten a la rogativa deben participar en el desarrollo de las acciones, acompañando al rewe en el momento de las oraciones e incorporándose a los bailes con regularidad. No obstante, ello no siempre ocurre

de un modo natural. Es frecuente escuchar a los mayores pidiendo que las visitas que llegan a los ranchos asuman un rol más activo. En ocasiones, los bastoneros deben pasar por los puestos familiares, para que la gente salga al baile. Aun así hay quienes se limitan a hacer vida social y a mirar desde sus asientos el desarrollo de los hechos. La suya es una posición de observadores, categoría que los asistentes reconocen como una de las motivaciones para aproximarse al ritual. Atraídos por la música y el baile o por el interés en las manifestaciones culturales williche se acercan al espacio ritual numerosos curiosos. Muchos de éstos toman posición en el perímetro del campo sagrado, en calidad de espectadores. Algunos pertenecen a las propias comunidades, la mayoría a las localidades del entorno, desplazándose con ánimo de voyeurs para ser testigos de un evento que consideran digno de ser visto por lo distinto o lo conspicuo de la acción ritual, densa en elementos simbólicos y expresivos. Su llegada se ve favorecida por la publicidad que se realiza a la rogativa los días previos a través de la radio. En los casos de Tringlo y Pitriuco, los propios longko se encargan de invitar radiofónicamente al público de la comuna, a conocer y participar de la religiosidad indígena. El lepün de Tringlo incluso aparece promocionado en el programa de actividades veraniegas de la comuna de Lago Ranco y se encuentra referido en la página web de la municipalidad como fiesta tradicional característica de la zona. La rogativa indígena es considerada por el municipio como un evento de atractivo turístico para viajeros con intereses especiales, según nos explicó el encargado del área.

Si bien durante todo el desarrollo de la rogativa se puede apreciar la presencia de observadores situados en los márgenes del espacio sagrado, el número de ellos se multiplica para ver el término del lepün, que es un momento de especial notoriedad e intensidad. En Pitriuco, la despedida atrae aglomeraciones de público, proveniente de localidades próximas como Ignao, Cayurruca o Lago Ranco y otras más distantes, como Río Bueno. El sitio aledaño a la rogativa se llena de automóviles de paseantes. La concurrencia invita a la llegada de vendedores ambulantes que, en ocasiones, se sitúan en las inmediaciones del espacio sagrado para ofrecer sus productos. Los espectadores con sus cámaras fotográficas y videograbadoras copan la zona este del campo, desde donde pueden seguir de cerca el desenlace de la acción. En la comunidad de Tringlo, ubicada a corta distancia de la ciudad de Lago Ranco, es mayor la concentración de público, que alcanza a varios centenares de personas entre veraneantes y habitantes de la zona. La colina, ubicada frente a la cancha sagrada, se llena de personas que concurren para ver la corrida de caballos con la que concluye la rogativa y el baile de los choike que despide la ejecución ritual. La conclusión de la ceremonia se transforma aquí en un espectáculo de masas y se perfila como uno de los eventos que más personas congrega en la comuna. Al punto que algunos de los encuestados en las comunidades afirmaron valorar positivamente a la rogativa por su capacidad de atraer a los turistas. Para éstos, el lepün es un evento llamativo, un espacio desde el cual atisbar la cultura williche en sus prácticas, una representación que se sigue desde la distancia con la mirada.

6.2.2. TRANSFORMACIONES RITUALES DEL LEPÜN Y ÁMBITOS DE MEDIACIÓN

Analizamos en este apartado el problema de investigación y el objeto de estudio en el primero de nuestros tipos rituales. Examinamos aquí las manifestaciones de continuidad y cambio del ngillatun williche, que lo muestran como un mecanismo de sedimentación de la historia. Calificamos al lepün de ‘trampa de la memoria’, en una doble acepción: como dispositivo de almacenamiento de información y como mecanismo engañoso, en tanto el sentido del que aparecen revestidas las formas simbólicas ancestrales no es el propio. Exponemos la línea de transformaciones a partir de la aculturación lingüística por la imposición del castellano. Revisamos la modificación de las formas expresivas y patrones simbólicos, por la apropiación de recursos de la sociedad dominante. Lo vemos en el campo de la organología musical, el baile, el uso de banderas chilenas como reivindicación de la ciudadanía. Mostramos el desplazamiento en el plano de las representaciones religiosas por la influencia católica, desde el politeísmo y naturalismo, al monoteísmo y antropomorfismo. Damos cuenta del sincretismo religioso. Señalamos la desestructuración de la religión ancestral mapuche, su secularización y la pérdida de capacidad de socializar un ethos. Mostramos los problemas que amenazan a las congregaciones tradicionales: crisis de los mecanismos de reproducción de la autoridad y disminución de tamaño. Planteamos que a pesar de ello, el ngillatun sigue siendo un espacio religioso significativo para mediar las relaciones con la naturaleza en el marco del ciclo agrícola. Exponemos que, pese a la importancia social que mantiene, ha dejado de ser un mediador socioestructural, porque sus integrantes no constituyen parte de unidades sociopolíticas. No obstante, el lepün desempeña una mediación igualmente importante: la mediación identitaria. El lepün expone lo que los williche son en la actualidad y actúa como un mediador entre matrices culturales.

Como todo texto, el lepün es un sistema de codificación de información. Sus rasgos genéricos lo habilitan como un dispositivo nemotécnico, un recurso apropiado para recordar. Su vocación tradicional, su marcado formalismo y el carácter precodificado de sus componentes expresivos hacen de él un instrumento adecuado para la conservación de la memoria, que trae al presente el pasado. El lepün, sin embargo, no se encuentra inmune al cambio, sino se revela como un mecanismo de sedimentación de la historia. Su textura se muestra sensible a las modificaciones del contexto sociocultural donde éste se desarrolla, al punto de que muchas de ellas aparecen reflejadas o incorporadas a la trama ritual. En este sentido, el lepün se perfila como un testigo de la historia, que registra los procesos de transformación de la sociedad williche en sus relaciones de resistencia y

cambio. Por su capacidad de retener elementos sustantivos de la matriz cultural de origen, en las comunidades indígenas de Lago Ranco y Río Bueno, éste actúa como el principal marcador de la etnicidad. Su vitalidad y vigencia, sin embargo, se debe a su capacidad de adaptación a las transformaciones culturales. En los patrones expresivos y las formas simbólicas del ngillatun encontramos codificadas las claves de una cosmovisión milenaria, pero éstas aparecen asociadas a intereses emergentes y revestidas de nuevas pautas de lectura. La continuidad de la religiosidad ancestral supone aquí una reinterpretación de la tradición desde nuevos campos de representación. La rogativa se muestra conservadora en lo formal, pero renovada en sus contenidos. Nos encontramos, por lo tanto, ante una trampa de la memoria, un mecanismo de almacenamiento de información, cuyos datos aparecen encriptados y/o resignificados. Usamos aquí el término ‘trampa’ en su doble acepción de instrumento de retención y procedimiento engañoso, pues la memoria que nos trae el lepün se encuentra refundada, lo que invita a equívocos. Los significados culturales precodificados en los patrones rituales persistentes constituyen una anamnesis latente de un texto que presenta institucionalizados nuevos significados.

Uno de los ejes por los que transcurre esta modificación es el de la aculturación lingüística, que en esta zona alcanza especial intensidad, al punto de causar la pérdida del dominio del habla originaria entre los miembros de las comunidades. En las localidades bajo estudio hoy no quedan hablantes de mapudungun. Como consecuencia de ello, en la actualidad las rogativas se realizan en castellano, lo que supone el despojo de parte importante de los contenidos ancestrales de la

rogativa. La estructura del discurso que se despliega en función de las categorías constitutivas de la cosmovisión mapuche se altera radicalmente; el tayül, canto sagrado que las ancianas dirigen a los dioses y espíritus ancestrales deja de ser una posibilidad. La sustitución lingüística no constituye aquí un ejercicio de traducción de los contenidos, sino la permutación de la matriz cultural desde la que se realiza la rogativa. Del chedungun⁴² no quedan en ésta más que unos cuantos significantes cuya etimología vernácula es desconocida por los propios usuarios. Son pocas, por ejemplo, las personas que conocen la traducción del término lepün. El rewe es calificado habitualmente como altar y designado según su forma: rama o arco. El ngenpin es reconocido como maestro de ceremonias; los longko son denominados mayores o caciques, vocablo procedente de la lengua arahuac y que designa a las autoridades tradicionales de este pueblo, cuyo uso fue generalizado por los españoles en estas tierras. Los ayudantes del longko se distinguen jerárquicamente como capitanes y sargentos, según los grados tomados en préstamo de la nomenclatura militar hispanocriolla. El reservorio de términos del chedungun, aún en uso, nos recuerda la situación de doble codificación y el conflicto lingüístico. La rama sagrada que portan los maestros de ceremonias se denomina konka, los cereales chancados que se queman en la comunidad de Pitriuco se designan futrun, los términos puchutun y wichuleftu se emplean para referir a los bailes, pero casi nadie puede dar razón de ello.

Los procesos de transformación del contexto sociocultural del lepün también se reflejan en una serie de modificaciones de los patrones expresivos y formas

⁴² El término designa a una variante dialectal del mapudungun, lengua mapuche, usada por la población williche.

simbólicas de éste. Si bien la estructura del ritual persevera, la ceremonia incorpora una serie de recursos culturales exógenos, que ponen en evidencia la situación de contacto donde subsiste la rogativa. En contraste con la aculturación lingüística, impuesta por las circunstancias históricas, observamos aquí algunos ejemplos de libre apropiación de materiales expresivos. Así ocurre en el plano de la música. De los instrumentos tradicionales mapuche, encontramos en el lepün la trutruka y el kultrung. En la mayor parte de los casos de estudio, junto a ellos aparecen el acordeón y la guitarra. Sólo en la comunidad de Tringlo se exige el empleo exclusivo de instrumentos autóctonos, en tanto en Litrán se los prefiere, pero se acepta la presencia de la organología occidental. En el resto de las rogativas, el acordeón desempeña un rol central, al punto que se ha transformado en uno de sus elementos emblemáticos. En Pitriuco, Marriamó, Nolgehue y Maihue, la música del lepün requiere su participación. Aquí, el puchutun, paso lento, se baila al compás melódico de un pasacalles, expresión musical característica de las cofradías devocionales católicas chilotas, que anima las procesiones de imágenes de la virgen o santos. El paso rápido, en tanto, presenta la forma de vals, manifestación propia del folclor de la isla grande de Chiloé. La influencia de éste sobre el lepün se explica por el empleo permanente y temporal de trabajadores provenientes de ella, como mano de obra asalariada en los fundos de la zona. Algunos se establecieron en la zona y formaron familia con mujeres williche. El acordeón se ha introducido al lepün, probablemente, junto con éstos. Los ejemplares más antiguos que encontramos en las bandas datan de la década del 40 y son acordeones a botones Hohner. Se trata de piezas altamente valoradas por su escasez. En la comunidad de Pitriuco han llegado a ser considerados

componentes de la tradición. De acuerdo al longko Leonardo Cuante, la música de la rogativa debe interpretarse con acordeón a botones y no con acordeón piano. Sin embargo, la dificultad para reparar o encontrar nuevas unidades de estos instrumentos los ha obligado a aceptar su sustitución por el acordeón de teclado.

La presencia de la cueca en el lepün es otra señal evidente de la renovación de sus manifestaciones expresivas. En diversas oportunidades distintos informantes nos han explicado que ésta es una manera de reconocer que también son chilenos. El baile nacional se encuentra integrado de variadas formas a la rogativa. En las comunidades de Pitriuco y de Marriamo es parte de la estructura del rito. Las secuencias de baile que configuran el purun culminan aquí con cuatro pies de cueca sin letra, que baila en solitario el abanderado, agitando el pabellón chileno al lado del rewe, al compás de la banda instrumental. El resto de los participantes acompañan la ejecución con taconeos y golpes de palma, en un acto que se repite cada vez que concluye el purun. Esta expresión, sin embargo, adquiere mayor protagonismo en la despedida del ritual, cuando una pareja de representantes de cada uno de los ranchos sale a bailar tres pies de cueca ante la mirada de todos los presentes que forman un círculo para apreciar la danza. Ello marca el inicio de las acciones que ponen término a la rogativa. En las comunidades de Maihue y de Nolgehue, la cueca aparece acompañada del canto. En la primera de éstas se ha transformado en la principal manifestación coreográfica, desplazando en frecuencia al purun. Aquí, la animación musical no corre a cargo de una banda de músicos, sino de un dúo de cantores, con un amplio repertorio en tonadas con letras jocosas, dramáticas y costumbristas. Esta manifestación del canto de contenido

profano, orientado a la entretención de los asistentes, contrasta fuertemente con el patrón expresivo original. Del tayül, dirigido a los dioses, derivamos a la cueca y hasta a la ranchera mexicana, que aportan un ambiente festivo. El énfasis con el que esto se da en Maihue constituye, sin embargo, una excepción. En otras rogativas, como la de Nolgehue, la cueca cantada se emplea sólo para matizar los bailes ancestrales.

El uso de la bandera chilena es un símbolo portentoso de la situación de dependencia de la sociedad williche frente al Estado Nacional. Aquí ésta ocupa siempre un lugar destacado. El estandarte chileno es uno de los elementos que acompaña a las congregaciones tradicionales en sus desempeños rituales. Junto a la wipala, es llevada como insignia en sus desplazamientos, escolta la marcha de las columnas al momento del ingreso al espacio sagrado, encabeza a los grupos de danzantes durante el purun, se coloca en el rewe durante los intervalos del baile. Los williche reconocen, de este modo, su condición de ciudadanos. La reivindicación de la especificidad étnica no excluye, sino integra la condición de pertenencia al Estado chileno. Por lo mismo, el lepün aparece como espacio de expresión de las demandas de integración a la sociedad nacional. En el plano simbólico, ello se manifiesta en la convivencia de elementos significantes, que dan cuenta de la ciudadanía y la etnicidad. En el plano político, en la invitación a la rogativa a autoridades comunales y regionales, a las que se desea sensibilizar con la problemática indígena de modo de comprometerlas para trabajar a favor de sus intereses. Si el ejemplo anterior muestra la influencia de los factores sociopolíticos, otras transformaciones rituales del lepün informan de la modificación de las

sensibilidades culturales dominantes. Así sucede con el método tradicional de sacrificio, denominado witrapiuke, consistente en la apertura del pecho de la víctima y la extracción de su corazón palpitante. Este método cruento de sacrificio aparece inaceptable en una perspectiva cristiana, puesto que supone un mayor sufrimiento de la víctima. Si bien éste persiste en algunas comunidades de la zona, como las de Isla Huapi y Rupumeica, el procedimiento aparece reemplazado en los casos de estudio por el degollamiento, que es la técnica de uso habitual cuando se faena un animal fuera del contexto ceremonial.

Tan significativo como el cambio lingüístico del ritual es el cosmovisionario, evidente en la reformulación de las representaciones religiosas implicadas en la rogativa, como resultado de la evangelización católica. El lepün evidencia el desplazamiento de la religiosidad indígena desde una concepción politeísta (por su adscripción a un panteón plural), naturalista (por la deificación de los elementos de la naturaleza) y sociomórfica (por la organización de los dioses en familias nucleares) a una monoteísta y antropomórfica. En la actualidad, los miembros de las congregaciones manifiestan su fe en un dios único y universal, que en las oraciones aparece bajo la denominación de Chaw Dios (padre Dios). El lepün asume explícitamente un discurso ecuménico, bajo el argumento de que el Dios al que apelan sus miembros no es distinto al de los católicos y evangélicos, y que lo único diferente es la forma que asume el culto. El punto no deja de resultar contradictorio, pues simultáneamente el ngillatun se reivindica como una manifestación de la religiosidad ancestral, una tradición indígena que da continuidad a la cultura mapuche y expresa una conciencia de origen. La

preocupación por la especificidad se restringe aquí al plano del rito, no al del credo que aparece homologado –en su elemento central– al de las manifestaciones religiosas dominantes. Sin embargo, la estructura profunda del rito expresa los componentes naturalistas de la cosmovisión mapuche. La organización del espacio ceremonial se realiza en función del movimiento del sol, por lo que tiene en el levante y en el poniente los puntos sagrados. La salida del astro prescribe la realización de sacrificios que –idealmente– se deben realizar antes de aclarar, para saludar al nuevo día. Hoy no existe conciencia de los fundamentos de este orden simbólico, que se explica simplemente como una tradición. En contraste, los componentes animistas del sistema, representados en el culto a Juanico, Kintuante y Wenteyao, han podido subsistir más fácilmente por su compatibilidad con la creencia católica en los santos que, como ellos, son personajes históricos sacralizados.

Hoy la mayor parte de los integrantes de las congregaciones se reconocen católicos. Los miembros más ancianos de éstas –cuyas edades bordean los 80 años– cuentan que sus padres y abuelos ya lo eran, así como también fieles seguidores de la religión indígena. Esta asociación persistente entre el catolicismo y el ngillatun ha producido el sincretismo en los planos tanto de la forma como del contenido. En las comunidades de Pitriuco y Marriamo la señal más evidente de ello es la presencia de una imagen del Sagrado Corazón de Jesús en un altar situado frente al rewe. A éste le sirven platos con la sangre de los corderos sacrificados y los creyentes le prenden velas a modo de pago de mandas. En la comunidad de Maihue, lo señala una cruz de flores situada en el punto más alto del

arco sagrado. La influencia del catolicismo se aprecia igualmente en el uso de los gestos significantes, como el de arrodillarse al momento de la oración. Si bien el término lukutun (arrodillarse) se encuentra tempranamente registrado en el mapudungun, esta acción no se presenta en el llellipun (oración) en comunidades menos aculturadas, como las de Lanco, en la zona norte de la provincia de Valdivia. El ascendiente del catolicismo sobre el lepün no se limita al plano de los símbolos sino se expresa, fundamentalmente, en el de los referentes. Así el credo cristiano se ha convertido en la principal fuente de explicaciones para muchos de los comportamiento rituales. “Nuestro señor Jesucristo anduvo por el mundo a pie pelado”, dice el longko de Tringlo, Manuel Pafián, a modo de justificación del porqué los participantes de la rogativa deben descalzarse para entrar en el espacio sagrado. “Así como Jesucristo vino al mundo a sufrir por sus hijos, nosotros debemos sacrificarnos”, argumenta una kamaska de esta misma congregación, interrogada sobre la razón por la que el lepün se realiza a pleno campo. Respecto al sacrificio, el segundo cacique de Nolgehue, don Juan Albarrán, responde con una alusión bíblica: “el cordero es la sangre de Dios que limpia los pecados del mundo”. Por lo mismo –dice– considera una herejía la práctica persistente en algunas comunidades, de sacrificar a los animales abriéndoles el pecho y arrancándoles el corazón.

En las comunidades donde llevamos a cabo el estudio, el lepün aparece como la supervivencia de un complejo sistema religioso ya desestructurado. La ritualidad tradicional está constreñida a este evento que se realiza una o, cuando más, dos veces al año. En contraste, el testimonio que fluye de la memoria de los ancianos

informa de una religiosidad arraigada en la vida cotidiana. Los antiguos acostumbraban a iniciar el día con un llellipun (oración), el efku (quema ritual) y/o un pintefun (asperje). Cuentan, por ejemplo, que Pascual Ancacura, antiguo cacique de Tringlo, realizaba diariamente oraciones, quemando trigo en un brasero antes de que se levantara el sol. Su costumbre era verter la primera cucharada de los alimentos al fogón, para alimentar a los espíritus. Doña Rosa Solís, kamaska de Pitriuco, cuenta que su abuela hacía lo mismo con el muday. Antes que alguien se sirviera, regaba un vaso en el patio, enunciando una pequeña oración. Diversos testimonios confirman la costumbre de ofrendar la sangre y ofrecer oraciones cada vez que se realizaban sacrificios en el espacio doméstico. Las lluvias tormentosas acompañadas de truenos daban lugar a quemas rituales para su apaciguamiento. La realización de las siembras y la cosecha de los primeros frutos eran otras tantas oportunidades para el ejercicio de acciones ceremoniales de propiciación y agradecimiento. La religión constituía una constante de la existencia. El calendario organizaba una vida ritual intensa. Una kamaska de Nolgehue, por ejemplo, proporciona antecedentes sobre la existencia de acciones simbólicas asociadas a la luna nueva. Registros etnohistóricos y etnográficos informan de la existencia de celebraciones colectivas asociadas a los ciclos naturales, como la fiesta de la caída de las hojas y de los primeros brotes. El wetripantu o año nuevo mapuche, marcado por el solsticio de invierno, daba lugar a semanas de festejos. Estas instancias aparecen hoy travestidas en la Cruz de Mayo, San Francisco y San Juan. En este contexto, la persistencia del lepün es una señal de resistencia.

La mapuche era una religión de la presencia. Las fuerzas numinosas se le aparecen al creyente en los sueños (pewma), visiones (pelom) y presagios. Para prever el curso de los acontecimientos, éste emplea diversos medios de auscultación, cuyos indicios sigue a modo de designio. El mapuche vive en un universo espiritualizado. Cada cosa en la naturaleza posee su ngen, espíritu guardián, con el que el hombre debe tratar ritualmente antes de intervenir en sus dominios. Las fuerzas del mal, que se aparecen bajo diversas figuraciones (wekufe), le acechan y están atentas a intervenir cuando el hombre cae en faltas. Para combatirla, acude a los chamanes mapuche (machi), que poseen la capacidad de entrar en contacto con los espíritus para producir la sanidad. El ngillatun es un espacio de intercambio a través del que se produce un comercio sagrado con los dioses y espíritus, que se hacen presentes a través de las señales. La religión mapuche se presenta en la vida como fuente de experiencias. Hoy, en contraste, el lepün aparece secularizado. Se trata de una práctica orientada más a la reproducción de la creencia que a la gestión de la vivencia, fundada más en la tradición que en la búsqueda de manifestaciones de poder. Por supuesto, hay excepciones. Algunas congregaciones se muestran más atentas a la auscultación de los signos y mensajes sobrenaturales. Muchos kamasko dan testimonio de la eficacia del lepün en la enumeración de los resultados obtenidos, no obstante, el ritual no busca ni espera la presencia de lo numinoso. La secularización del lepün también se hace patente en la pérdida de consenso sobre el sentido religioso del lepün. El ritual es un espacio donde se entrecruzan diversos sentidos y entran en juego multiplicidad de usos, algunos de los cuales se sitúan en las antípodas de lo sagrado. La novedad no estriba en la existencia de funciones profanas de la

religión. Por el contrario, nuestra tesis es que el ngillatun originalmente desempeña una mediación sociocultural. La diferencia es que hoy encontramos un número importante de participantes que conscientemente asumen el ritual con un sentido distinto del religioso.

El sistema ritual no sólo ha dejado de reproducir la cosmovisión ancestral, sino aparece desvinculado del ethos. El lepün impone una serie de normas que rigen sólo durante los días en que se extiende la rogativa. Ésta no prescribe reglas de comportamiento ni se preocupa por los límites de la acción más allá del período ritual. Durante el transcurso del mismo, por ejemplo, en la mayor parte de las comunidades se prohíbe el consumo de alcohol, para evitar desórdenes. No obstante, la norma que establece un límite a esta conducta se plantea como una situación de excepcionalidad, por lo que no contiene un cuestionamiento a la bebida, pese a que ésta constituye un problema dentro de las comunidades. Las autoridades del lepün habitualmente esgrimen como argumento a favor de la abstinencia ritual el que se dispone de todo el resto del año para tomar. De hecho, algunos de los participantes del ngillatun son asiduos bebedores, al punto que con dificultad cumplen la regla. Los principios rituales reclaman un ánimo de concordia de parte de los participantes, de modo de evitar conflictos y contrariedades. El lepün, no obstante, no incluye preceptos sobre el manejo de las relaciones sociales en la vida cotidiana. La rogativa está regida por el principio de solidaridad entre los participantes que se asisten unos a otros en sus requerimientos, así como por la hospitalidad y generosidad hacia los que llegan. Las normas rituales, sin embargo, no se proponen como reglas de vida. El lepün no se muestra interesado

en modelar la conducta de los miembros de las congregaciones. Su distendida frecuencia difícilmente lo permite. El suicidio de varios de sus integrantes, algunos de ellos con cargos de autoridad en la rogativa, es un indicio de la incapacidad de ésta para otorgar un sentido de vida y proporcionar esperanza. Quienes se quitan la vida realizan el mayor atentado contra la existencia social, cual es abandonar a su suerte a los suyos. La creencia popular al respecto es que quienes lo hacen se van al infierno.

Las congregaciones rituales indígenas enfrentan en la actualidad una doble amenaza: la crisis de los mecanismos tradicionales de reproducción de la autoridad y una disminución en el número de miembros, que en ocasiones pone en riesgo la viabilidad del lepün. El primer problema dice relación con la escasez de herederos interesados e idóneos para asumir los cargos de autoridad y con la falta de otros mecanismos formales para el reclutamiento y preparación del relevo. Varios casos de desaparición o suspensión de las rogativas, de los que tenemos antecedentes, tienen esta causa. La falta de liderazgo desestructura las congregaciones, pues el longko juega un rol preponderante tanto en los aspectos organizativos como ceremoniales. Un segundo factor de inestabilidad es la deserción de integrantes de las congregaciones. Hoy éstas agrupan sólo a una pequeña fracción de los miembros de las comunidades. En los casos de estudio, los ranchos participantes corresponden a sólo entre el 10% al 20% de las unidades residenciales. Si bien, la rogativa continúa atrayendo a la mayor parte de sus habitantes, son pocos quienes asumen responsabilidades para su organización. El punto es que son sólo los miembros de las congregaciones quienes sustentan materialmente la realización

del ngillatun. En la medida que el número de éstos se reduce, la posibilidad de continuidad del ritual se hace precaria. Las autoridades tradicionales responsabilizan de la disminución del compromiso con la rogativa al desarrollo del movimiento evangélico pentecostal. Bajo la premisa de la fidelidad, porque “no se puede servir a dos señores”, éste exige a los creyentes el alejamiento de las prácticas religiosas ancestrales. Por esta vía, son numerosos los kamaskos que han abandonado la rogativa.

No obstante, el lepün continúa siendo un referente religioso importante entre los miembros de las comunidades. Desde el punto de vista del sentido, constituye un mecanismo de mediación ante Chaw Dios y/o los espíritus tutelares de los sectores, destinado a enfrentar las vicisitudes de la naturaleza. Su principal uso institucionalizado es la petición por la abundancia de los frutos y un comportamiento climático apropiado para la cosecha. En esta medida, se puede considerar también un mecanismo de mediación con la naturaleza, pues es el procedimiento simbólico con el que los mapuche han enfrentado e intentado controlar las amenazas de ésta. El lepün es un ritual que se desarrolla en contacto con el medioambiente, expuesto al rigor de sus elementos y a las variaciones del temperamento atmosférico, que bien puede traer días de calor agobiante como jornadas o noches de frío, viento y lluvia. El texto ritual contempla el empleo de los medios de subsistencia que éste provee, simbolizados en las ofrendas: la sangre de los corderos inmolados, cereales y productos de las sementeras para la quema. La asociación entre el calendario ritual y el ciclo agrícola muestra la campesinización de la ceremonia. El lepün se encuentra adaptado al modo de

producción agropecuario propio de las pequeñas economías campesinas de subsistencia. La rogativa constituye un procedimiento apropiado para enfrentar la incertidumbre característica de las actividades del campo, que compromete los intereses de buena parte de los comuneros. Por lo mismo, los cambios en el modo de sobrevivencia asociados al trabajo asalariado y el desplazamiento en los sectores de la economía donde se desarrolla el empleo, deriva en una natural baja del interés por ésta.

Como en el pasado, la comunicación ritual del lepün tiene una marcada dimensión social. La rogativa no sólo es un acto de comunión, sino una convivencia que permite la intensificación de las relaciones humanas. La invitación a otras congregaciones, la recepción de visitas, el intercambio de dones y saludos, el baile en parejas del mismo género y la comensalidad son componentes de la sociabilidad ritual. No obstante, **no se puede plantear que el lepün realice hoy una mediación socioestructural como la que describimos para el contexto de la sociedad segmental mapuche.** Quienes participan en él no son miembros de unidades sociopolíticas operantes, como eran las antiguas parcialidades y agrupaciones, sino simples vecinos y correligionarios en la fe, que se reúnen, en la mayoría de los casos, únicamente con propósitos rituales. Muchos de ellos se encuentran sólo en la rogativa, que se realiza una o, cuando más, dos veces al año. **No obstante, en el contexto actual, la rogativa asume otra función igualmente relevante: la expresión de la identidad.** Pese a las transformaciones previamente reseñadas, en el área donde se circunscribe este estudio, el lepün aparece como el principal marcador de la etnicidad. A través de éste, los

miembros de las congregaciones rituales reconocen y asumen públicamente su condición de indígenas y hacen gala de su tradición cultural. En el tercer tercio del siglo pasado, el ngillatun subsistía prácticamente como el único mecanismo de expresión de la identidad williche en la zona. Hoy aparece como una institución central en el proceso de revalorización de la cultura mapuche, que incluye esfuerzos por recuperar la lengua, preservar el conocimiento y la cultura material y restablecer instituciones rituales como el wetripantu, año nuevo mapuche, y machin, sistema chamánico propio de esta etnia. No obstante, lo que el lepün pone en escena no es la cultura ancestral sino la sociedad williche actual, que empleando las categorías de Bonfil (1991) se nutre de lo propio, lo apropiado y lo impuesto. **La mediación identitaria que realiza el lepün supone la integración de diversas temporalidades y matrices culturales en una solución de continuidad.** En él se enlaza el pasado indígena y el presente chileno y conviven las formas de la religiosidad mapuche con las representaciones cristianas. En este sentido, el lepün **es un mediador entre matrices culturales**, en tanto articula los distintos horizontes que cruzan la realidad de este pueblo, permitiendo actualizar su sentido de identidad, que junto con ser mapuche demanda carta de ciudadanía al Estado chileno. Muchas de las transformaciones del ritual no deben ser vistas, por lo tanto, como signo de debilidad, sino como condición de su vitalidad, pues posibilitan que el ngillatun mantenga vigencia. Al mismo tiempo, este sincretismo constituye un límite, en tanto marca un punto de difícil retorno para aquellos que aspiran a profundizar el proceso de reetnificación y recuperar el paradigma perdido.

En síntesis, como resultado de los procesos de transformación, el lepün muestra a su haber **un nuevo tipo de articulación: una mediación identitaria** que conjunta distintas temporalidades y matrices culturales. El ritual enlaza el pasado indígena con el presente chileno, introduciendo una solución de continuidad entre las discontinuidades. En el lepün se encuentran y sintetizan los rasgos que configuran al williche actual, que por una parte reivindica su especificidad de origen y por otra reclama sus derechos ciudadanos, se muestra celoso de la preservación de los patrones rituales ancestrales, pese a que se asume cristiano. **El lepün permite la expresión de la identidad del williche como sujeto histórico expuesto a largos procesos de cambio que incluyen el mestizaje racial, modernización social e hibridación cultural, pese a los cuales preserva una conciencia de origen, memoria ancestral y renovado sentido de etnicidad.**

6.3. EL CULTO PENTECOSTAL COMO TEXTO

Bajo este título intentamos una caracterización del culto como tipo ritual. Especificamos la adoración como unidad de sentido del texto y la administración espiritual como su unidad de propósito. Identificamos los actos rituales básicos que lo componen. Referimos a los márgenes de libertad en la ejecución y los factores que inciden en las variantes. Caracterizamos los roles rituales que asumen los participantes. Analizamos las dimensiones de la comunicación ritual. Describimos la estructura del ritual, deteniéndonos en sus diversos aspectos. Vemos los actos de apertura, examinamos los géneros corales y el papel de la música. Ofrecemos un análisis retórico de las señales del Espíritu Santo, realizamos un análisis del contenido de las prédicas y examinamos el acto de administración del Espíritu Santo.

El culto es la expresión ritual que congrega periódicamente a los miembros de las iglesias evangélicas pentecostales para venerar al Señor y recibir la bendición del Espíritu Santo. Espacio de plegaria, glorificación, alabanza y disciplinamiento, ofrece como contrapartida la acción del poder de Dios en la vida de los hombres. Si

la unidad de sentido del texto es la adoración, la administración espiritual es su unidad de proósito. En los casos de estudio, su frecuencia oscila entre dos y cuatro servicios religiosos a la semana, siendo el más importante y concurrido el del domingo, que -de acuerdo a la doctrina- es el día que se debe reservar para adorar a Dios. Por lo mismo, suele ser más extenso, superando las dos horas de duración, en contraste con la hora y media del resto de las reuniones. En la mayoría de las corporaciones eclesiales, el modelo ceremonial se presenta sin alteraciones los diversos días de la semana. La excepción la constituye la Iglesia Pentecostal Austral, que dedica un día a la realización de 'cultos de oración', reserva otro para los de 'evangelismo' y consagra los días domingo a los de 'alabanza y adoración'. La diferencia entre éstos estriba en la prioridad y relieve que adquieren distintos aspectos que son comunes al culto: las plegarias, la prédica y las honras a Dios.

Si bien, las diversas denominaciones presentan matices respecto al orden litúrgico, en todos nuestros casos de estudio se encuentran los mismos componentes: la invocación divina, la humillación, la glorificación, el canto de himnos y coros, la oración pública, lectura y reflexión de la Biblia, la unción a los enfermos y necesitados, y oportunidades para la expresión de los creyentes. El culto además es lugar de expresión de los dones espirituales, como se denominan las capacidades sobrenaturales distribuidas por Dios entre los fieles, y que denotan el poder divino. En ellos se revela el 'bautismo del Espíritu Santo', como se denomina a la experiencia de contacto directo de los fieles con el Señor, que se hace presente perceptivamente en sus vidas y constituye sello de la identidad

pentecostal. Entre sus manifestaciones frecuentes se cuentan el don de profecía o recepción de mensajes que predicen el curso de los hechos; el don de discernimiento o de revelación del sentido de los acontecimientos presentes; el don de lenguas, consistente en el hablar idiomas ignotos en los que se cifran mensajes divinos; el don de música o inspiración en la interpretación de los instrumentos; el don de danzas o bailar guiado por el Espíritu; el don de evangelismo, que se muestra en la eficacia para predicar o ‘administrar la palabra’; y el don de sanidad o poder de imposición de manos, a través del que se produce la obra terapéutica del Espíritu Santo. La aparición de estos dones, exceptuando el de sanidad, no se encuentra predefinida en la estructura ritual. Emergen producto de un impulso expresivo de los participantes y se consideran signo de avivamiento, es decir, presencia de Dios en el seno de la congregación. Cabe destacar que las iglesias pentecostales otorgan un importante margen de libertad a los fieles para la exteriorización de la fe y la búsqueda de las manifestaciones del Espíritu Santo, por lo que los aspectos del servicio religioso se pueden presentar con diverso orden, particular énfasis y desigual recurrencia. Las diferencias de estilo de las corporaciones, el modo en el que se distribuyen los dones entre las congregaciones (dotadas algunas de grandes oradores y otras de talentosos músicos), la idiosincrasia de los coordinadores del servicio y las situaciones que enfrentan los participantes, modelan a los ejemplares rituales. No obstante, sus particularidades formales se muestran como un sistema de transformaciones y variantes en torno a las constantes textuales de un patrón ritual común.

El espacio regular del culto es el templo, calificado como “casa de Dios y puerta del cielo”. En nuestra área de investigación, se trata de pequeñas construcciones de madera, levantadas con el esfuerzo de los propios fieles y especialmente dedicadas a la adoración a Dios. Son los espacios de congregación en torno a los que se organiza y gira la vida eclesial. Las edificaciones más amplias constan de sólo dos piezas: la sala de culto y una cocina-comedor, aledaña. Las menores se reducen a la primera. El espacio interno de éstas se encuentra, generalmente, dominado por un atrio o estrado y un púlpito que conforman el altar desde donde se realiza la prédica, aunque los más simples se limitan a este último. El culto también puede desarrollarse en los hogares de los miembros de las congregaciones, en otros locales facilitados para este propósito o al aire libre. De hecho, en la mayor parte de los casos de estudio, las congregaciones se han gestado a partir de servicios desarrollados en el hogar de los fieles. Para los pentecostales, la iglesia se compone fundamentalmente por las almas de los creyentes y se constituye allí donde se encuentran dos o tres de éstos reunidos en oración. El templo, no obstante, es considerado la casa de Dios, pues es un espacio especialmente consagrado para la adoración. Su mobiliario suele ser austero. Por lo común, se compone de algunas sillas para los músicos y bancas para los creyentes. Las paredes pueden estar adornadas por reproducciones de la última cena, estampas o pinturas alegóricas de pasajes bíblicos. Carecen, no obstante, de otro tipo de imágenes, porque afirman adorar a un Dios vivo y no a sus representaciones.



Fotografía superior, templo con las puertas abiertas, para recibir a la congregación en la hora del culto. Fotografía intermedia, saludo de los hermanos en fe al momento de la recepción. Fotografía inferior, humillación ante el Señor de los recién llegados.

Los horarios y días de los cultos se encuentran prefijados. Por lo general, se realizan al finalizar la tarde los días de semana y los domingos después de almuerzo. Los encargados de conducir el servicio llegan con alguna anticipación, para asegurarse que todo esté dispuesto. El equipo de trabajo se compone de un coordinador, responsable de disponer y conducir el desarrollo del culto, un portero comisionado para la recepción de los asistentes y el cuidado del orden, y un predicador encargado del sermón. Estos roles van rotando de manera programada entre los miembros de la congregación, que se ven conminados a asumir responsabilidades litúrgicas durante el servicio. Como una manera de contribuir a que todos sus miembros se encuentren constantemente preparados para entregar la palabra, en algunas iglesias y en ciertas ocasiones el nombre del predicador lo define quien coordina en el momento de la ceremonia. Los puestos de los miembros del coro, en cambio, son estables, pero sus integrantes pueden rotar en el ejercicio de sus obligaciones los distintos días de la semana. Si bien no existen restricciones respecto a las condiciones de presentación en el templo, los miembros de la congregación cuidan su apariencia. Las mujeres acuden con vestido o falda larga. En algunas iglesias se les pide que cubran su cabeza con un velo blanco. Los hombres suelen usar terno y corbata. A su llegada al templo – previo al inicio del culto–, los fieles se arrodillan ante el altar y echan su pecho a tierra para realizar una oración personal. Luego, intercambian saludos y deseos de bendición con el resto de los presentes. Quienes participan de las congregaciones se denominan entre sí “hermanos en la fe”. El culto es un espacio de fraternidad. Sus miembros muestran cuidado y preocupación los unos para con los otros, expresan su consideración mutua y sentimientos de aprecio. Quienes llegan por

primera vez, igualmente son recibidos con gestos de acogida y señales que les hacen sentir el interés por su presencia. A fin de preservar el orden y respeto, hombres y mujeres se sitúan separados, según condición de género –por lo común–, en distintas filas de bancas.



Fotografía superior izquierda, portero. Fotografía superior derecha, coordinador situado en el púlpito, pastor realizando una oración de propiciación. Fotografías inferiores, miembros del coro.

La congregación de la iglesia en el templo prepara el inicio de la comunicación ritual, que asume un sentido trascendente a la vez que social. La estructura textual del servicio se encuentra diseñada en torno a la primera de estas dimensiones, en tanto busca la interacción de los creyentes con Dios, pero tiene como condición la

segunda, pues requiere la unidad de los fieles para su encuentro con éste. La asamblea se considera propiciatoria de la presencia divina, un punto habitualmente respaldado por referencias bíblicas: “donde están dos a tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mateo 18.20). El culto es un ejercicio corporativo de expresión de la fe, donde la creencia de cada cual se ve reafirmada y estimulada por el ejemplo y testimonio de los otros. Los asistentes despliegan en conjunto y de manera coordinada una fuerte actividad simbólica dirigida a Dios. Si bien éstos desarrollan, igualmente, una comunicación personal con la deidad, lo hacen de manera pública en el seno de la congregación. La acción se extiende, por lo tanto, en dos coordenadas. En el plano horizontal, como un ejercicio de enunciación plural. En el plano vertical, como un proceso de interacción entre los hombres y la divinidad, con flujos simbólicos de carácter bidireccional, que muestran la copresencia y encuentro de los creyentes con Dios. Hombres y mujeres se dirigen a éste mediante sus alabanzas y oraciones. El Señor les responde en palabra a través del mensaje de la Biblia y se hace presente en obras a través de las manifestaciones del Espíritu Santo. Su accionar se encuentra ritualmente institucionalizado en la ‘unción del Espíritu’, que se realiza por medio de la imposición de manos. El desempeño sobrenatural se confirma en el testimonio de milagros y exhibición de dones por parte de los miembros de la congregación. En este punto queda de manifiesto, nuevamente, la importancia de la dimensión social del rito, pues es a través de la acción de alguno de los miembros del culto que se desarrollan las manifestaciones del poder de Dios que se derrama sobre la congregación. Éste hace participar a terceros en las profecías y sanidades que recaen sobre los participantes. Sus expresiones aparecen, por lo general, como

actos transpuestos y discursos indirectos. Dos momentos son claves aquí: la 'administración de la palabra', cuando Dios habla a los presentes por intermedio del mensaje bíblico y la alocución de los predicadores; y la 'administración espiritual', en la que Dios actúa sobre la vida de los necesitados, a través de la unción de pastores y evangelistas, provistos de dones de sanidad y liberación.

La principal diferencia en los modelos litúrgicos de las iglesias observadas es de carácter sintáctico. Lo que más difiere es el orden del culto. En cuatro de los casos de estudio (Iglesia del Señor en Chile, Iglesia Pentecostal Austral, Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre, Iglesia el Redil de Jesús), el servicio religioso se realiza de acuerdo a un patrón ritual, propio de cada una de las corporaciones. Ello supone un conjunto de constantes formales en los cultos de cada corporación religiosa, pero a la vez un sistema de contrastes entre los modelos que ellas operan, lo que produce la serie correspondiente de variantes textuales. El orden del culto se distingue en cada una de ellas por particularidades en la disposición y frecuencia de algunos componentes litúrgicos. Como ya advertimos, los ejemplares rituales varían también de acuerdo a las características de las congregaciones, las preferencias de los encargados del culto y las situaciones que enfrentan los participantes. Estas fluctuaciones se ven intensificadas en dos de los casos de estudio (Iglesia Asambleas del Dios e Iglesia del Señor Apostólica) por la ausencia de un patrón ritual predefinido que organice el servicio. Aquí, éste se configura a partir de un esquema que deja bastante margen de libertad a los coordinadores para la disposición formal de las acciones. Cada ejemplar presenta variaciones textuales que responden a opciones igualmente legítimas para la

realización del ritual, lo que amplía el cuadro de fórmulas litúrgicas observadas. Pese a estas diferencias, debe destacarse la existencia de algunas constantes estructurales. En todos los casos de estudio, la lectura e interpretación de la Biblia y la 'administración de la palabra' se considera –al menos teóricamente- como el elemento central del culto. De allí que el púlpito tenga una disposición privilegiada en el espacio. En todos los casos, la unción espiritual y 'administración del Espíritu Santo' se presenta en términos dramáticos como el clímax ritual. Debe destacarse, igualmente, la homogeneidad de los actos rituales que constituyen la base de la liturgia (invocación, oraciones, cantos congregacionales, predicación, imposición de manos, oportunidades), que se presenta con un orden de sentido e intencionalidad común. Nuestro análisis textual del culto se detendrá en éstos, entendiendo que constituyen unidades gramaticales o estructuras textuales de rango intermedio, que pueden emplearse en el marco de diversos patrones textuales o usarse de manera generativa en la configuración de nuevos ejemplares rituales.



La coordinadora asume su puesto en el estrado, para iniciar el servicio.



El inicio del culto se encuentra demarcado habitualmente a través de actos de glorificación en los que los hermanos levantan sus brazos y extienden sus manos al cielo, en señal de adoración.

El culto se propone como un espacio de encuentro con el Señor y acceso al poder de Dios, que se manifiesta en el servicio religioso para obrar sobre la vida de los presentes. El ritual prepara, conduce y realiza el emplazamiento del Espíritu Santo. La trama se inicia con actos de propiciación, búsqueda de sus manifestaciones a través de la oración y la alabanza, el avivamiento de los dones espirituales, para dar lugar a la administración del Espíritu Santo. Esta textura se encuentra marcada por la **‘retórica de la presencia’**, entendida como el conjunto de los procedimientos comunicativos que señalan la proximidad y permiten la puesta en escena del Espíritu Santo. El punto de partida es el reconocimiento de la potestad divina, que se hace presente en las diversas formas en las que se puede dar inicio al culto: una lectura bíblica, la entonación congregacional de un himno de alabanza, palabras de agradecimiento o solicitudes de respaldo al Creador por parte del coordinador del servicio, por la responsabilidad que le ha tocado asumir. Una fórmula inaugural común a la mayoría de nuestros casos de estudio es la invocación a Dios, en el nombre de su hijo, “Nuestro Señor Jesucristo”, o de las personas de la Trinidad. Con los asistentes puestos de pie, el coordinador pronuncia los enunciados inaugurales, siguiendo la fórmula dispuesta por cada corporación: “Damos comienzo a este santo servicio en el nombre del Señor”, “Vamos a iniciar este culto con la bendición del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo”. Luego invita a los presentes a glorificar al Creador con sus brazos extendidos al cielo y las palmas de las manos abiertas. La iglesia responde al unísono: “Gloria a Dios, gloria a Dios, gloria a Dios” o “Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo”. Los coordinadores suelen encomendar ‘al Señor’ el trabajo que se va a realizar. Procede entonces el primero de los himnos

congregacionales que entonan los presentes a viva voz. Si bien hay libertad para la selección de los cánticos, la norma prescribe el uso de piezas de compases alegres y tono celebrativo, que expresan el júbilo de los creyentes en la búsqueda de Dios y señalan su actitud de confianza y entrega 'al Todopoderoso'. Por lo mismo, suele emplearse himnos de alabanza, que resaltan las virtudes divinas; himnos de victoria, que destacan la convicción en el triunfo de la fe sobre las fuerzas del mal o himnos de confirmación, que refuerzan la disposición de los fieles, como el del siguiente ejemplo, cuyo título es "Te loamos ¡oh Dios!"

Te loamos, oh Dios,
Con unánime voz,
Que en Cristo tu hijo
Nos diste perdón.

CORO:
¡Aleluya! Te alabamos,
¡Cuán grande es tu amor!
¡Aleluya! Te adoramos,
Bendito Señor.

Te loamos, Jesús,
Quien tu trono de luz
Has dejado por darnos
Salud en la cruz

CORO

Te damos loor,
Santo Consolador,
Que nos llenas de gozo
Y santo valor

CORO

Unidos load
A la gran Trinidad,
Que es la fuente de gracia,
Virtud y verdad.

CORO



Himno inaugural: desde el comienzo, la música anima a la congregación.

El himno inicial suele dar paso a la primera oración. Así, de entrada, se encuentran dos de los actos rituales básicos que dan forma al servicio: el canto corporativo que aúna a los fieles en la expresión de sentido y la plegaria personal, que permite un contacto íntimo con la divinidad. El culto es un acto de acercamiento de cada uno a Dios, en medio de la comunidad eclesial. La oración supone un ejercicio individual, pero que se efectúa de modo público, generalmente en voz alta y en simultaneidad con el resto de los presentes. Durante ésta, los asistentes se arrodillan e inclinan su cabeza en actitud de reverencia. El templo se llena de voces dirigidas a lo alto que se presentan, llaman y/o suplican. Cada cual pide según sus necesidades e inquietudes. De allí que en la Iglesia del Señor se denomine esta primera plegaria como de “presentación personal” y que en la Iglesia el Redil de Jesús se la caracterice como de “entrega de cargas”. La forma en que se realiza suele ser enérgica o emotiva, lo que devela el compromiso de los devotos. Algunos aclaman, otros gimen o lloran. Su ímpetu o emotividad son consideradas signos de la proximidad del Señor, que comienza a actuar en su interior. En medio del clamor, suele destacar la expresión de los líderes espirituales, pastores, diáconos, evangelistas que se distinguen por su fuerza y por la elaboración y nitidez del mensaje. También resalta la palabra de los coordinadores, privilegiada por los mecanismos de amplificación situados en el estrado. Su oración se enuncia a modo de propiciación del trabajo que se inicia. A través de ella piden el respaldo divino para la realización del culto, como se advierte en el siguiente fragmento: “Dios mío, llena tu casa, Señor Dios, de tu presencia; colma este lugar Dios mío; Señor, inúndalo, Jesús, de la alabanza, de la oración, Señor amado; Dios mío, Señor, aparta Dios toda carne, Señor, toda fuerza

carnal, Dios mío. Que la gracia del Espíritu Santo, Señor, esté discerniendo sobre cada vida, sobre cada corazón. Inúndanos de tu presencia, amado mío, y alimenta esta reunión del comienzo hasta el final, Señor Jesús”. La fórmula suele incluir también el conjuro de las fuerzas malignas, porque para los pentecostales el culto se da en el contexto de una guerra espiritual, en la que los cristianos deben sobreponerse al influjo de las fuerzas de Satán. Para lograr el encuentro con el Señor es necesario precaverse contra la presencia del diablo, que al obrar sobre los presentes puede obstruir la manifestación divina. De allí el uso persistente de cláusulas exorcizadoras, como la del ejemplo: “Padre nuestro, en el nombre de Jesús de Nazareth, ato y reprendo todo poder que intenta hacerse fuerte en este lugar. Lo expulsamos ahora mismo, porque tu palabra dice que no luchamos contra carne ni sangre, sino contra potestades, contra demonios que traen la muerte. Dios mío, ato y reprendo toda frialdad, todo plan que destruye la iglesia. En el nombre de Jesús, declaramos este templo zona de bendición, zona de libertad, zona de sanidad y reconciliación”.



Coordinadora dirigiendo la oración en medio de la plegaria pública.



Oración inaugural, momento de la presentación personal a Dios y entrega de las cargas.



Clamor a Dios

La oración inaugural expone algunos de los actos de habla característicos del discurso cúltico pentecostal: la adoración, la gratitud, la petición de perdón, la solicitud de bendiciones. Las plegarias suelen empezar con el engrandecimiento del nombre y la obra de Dios, en señal de veneración. Los fieles exaltan los atributos divinos, ratificando los supuestos en los que descansa la fe. Las loas son, por lo mismo, un elemento constante en las oraciones. A través de ellas se expresan y reafirman las representaciones de la deidad: “Altísimo Dios, rey de gloria, rey del cielo, de la tierra y de todo lo que nuestros ojos ven. Nosotros creemos en ti porque vemos tu grandeza. Comprendemos, Dios mío, que todo lo que está en este escenario lo gobierna tu presencia. Cómo no adorarte si tuya es nuestra vida”. La adoración es el reconocimiento emotivo de las virtudes y el poder de Dios. En tanto se considera que éste es el “dador de vida”, los creyentes se reconocen como beneficiarios y, a la vez, deudores de la acción divina. En las oraciones, esto también se hace presente a través de expresiones de gratitud: “Me inclino delante de tu presencia para darte las muchas gracias, Señor. Como decía esta hermosa alabanza, allí en el cielo no habrá tribulación. Contigo, Señor bendito, está toda la felicidad, contigo está todo lo que quisiéramos tener, porque tú eres Padre de amor y misericordia. Cómo no voy a ser un hombre agradecido de tu presencia, cuando tú estás atento a nuestras necesidades, a las peticiones que hemos clamado en nuestras oraciones, Señor Bendito. Gracias por darnos la vida y la salud”.

La adoración y la gratitud son expresiones de la fidelidad de los miembros de la iglesia. No obstante, la oración inicial es también una instancia para rendir cuentas

a Dios, en la que los fieles pueden hacer examen de conciencia y entregar sus faltas. La primera plegaria es la ocasión indicada para la solicitud de perdón por las caídas y pecados. En la doctrina pentecostal esto es de gran importancia, porque el arrepentimiento es condición para alcanzar la comunión con Dios. Sin embargo, en el discurso de quienes conducen el culto, su manifestación asume un carácter más bien formal. Más que la confesión de pecados personales se expone aquí un sentido de culpa genérico, que alcanza al conjunto de los presentes como miembros de la especie humana. De allí que el enunciado de la oración sea en plural: “Perdónanos Señor, porque somos débiles. Te rogamos tengas misericordia de nuestras vidas”. “Haznos conscientes de esas acciones que no te han agradado. Límpianos, Señor, la mancha de nuestros pecados”. Si bien, teológicamente, la expresión de arrepentimiento aparece como condición de cualquier solicitud a Dios, éstas no se presentan con tanta frecuencia como el requerimiento de bendiciones. En muchas ocasiones “la petición de perdón” aparece omitida en el discurso, de modo que la gratitud da paso directamente a la presentación de requerimientos personales. Aquí, cada cual expone sus problemas, devela sus angustias y esperanzas. Mientras, quienes dirigen la oración ruegan por el conjunto de la congregación. “Padre, tú nos has dicho que todo lo que pidiéremos en tu nombre no será en vano. Bendice a todos los que están aquí presentes. Protégelos. Que aquél que ha venido triste se retire alegre. Que el que ha venido enfermo se vaya sano, porque en ti está todo lo que necesitamos”.

La oración se levanta con una plegaria personal encomendada a alguno de los hermanos y realizada en voz alta, mientras el resto de los miembros de la

congregación guarda un reverente silencio, interrumpido sólo para dar señales de asentimiento ('amén'), confirmación ('eres todopoderoso, Señor'), júbilo ('¡aleluya!') o glorificación ('gloria a Dios') . Su enunciado retoma los elementos básicos del discurso cúllico ya reseñado, como se advierte en el siguiente ejemplo: "Bendita sea tu presencia en esta alabanza, Señor amado. Bendecimos tu nombre, Padre Celestial. Gracias Señor por esta oportunidad que nos das para poder llegar a tu casa, Señor, a reconciliarnos contigo primeramente, Señor amado, a entregarte toda carga, Señor Dios mío, muchas veces flaquezas, debilidades. Queremos, Dios mío, que nos dejes libres, Señor, de todo espíritu ajeno, para poder bendecirte, para poder alabar tu nombre, para que tú domines esta reunión. Respaldas a quienes están en la coordinación de este culto, Dios mío, para que cada uno de mis hermanos pueda trabajar esta tarde. Dios mío, necesitamos la fuerza de ti, Padre bendito. Señor, Padre Celestial, en tu nombre nos hemos humillado, hemos invocado en tu nombre el de El Salvador. Amén".

Tras la oración, generalmente irrumpe un himno de alabanza de ritmos enfáticos, en los que se exalta enérgicamente el nombre del Señor. Su función es preparar el ambiente para el avivamiento espiritual, como se denomina a las expresiones de fe extáticas, en las que los fieles entran en contacto con el Espíritu Santo. Las alabanzas son canciones apologéticas en términos del contenido, pues como su nombre lo indica, en éstas se ponderan las virtudes del Señor, como se ilustra en el ejemplo que proporcionamos a continuación. Su forma musical es alegre y contagiosa. La alabanza es una expresión jubilosa de la fe en Dios. Los

fieles cantan de pie, en voz alta y con entusiasmo. Algunos realizan ademanes con sus brazos o acompañan con movimientos corporales el ritmo musical.

Señor, mi Dios, al contemplar los cielos,
el firmamento y las estrellas mil,
al oír tu voz en los potentes truenos
y ver brillar el sol en su cenit.

Coro:

Mi corazón entona la canción
¡Cuán grande es Él! ¡Cuán grande es Él!
Mi corazón entona la canción
¡Cuán grande es Él! ¡Cuán grande es Él!

Al recorrer los montes y los valles
y ver la bellas flores al pasar,
al escuchar el canto de las aves
y el murmurar del bello manantial.

CORO

Cuando recuerdo el amor divino
que desde el cielo el Salvador envió,
aquel Jesús que por salvarme vino
y en una cruz sufrió por mí y murió.

CORO

Cuando el Señor me llame a su presencia
al dulce hogar, al cielo de esplendor;
le adoraré, cantando la grandeza
de su poder y su infinito amor.

El modo en que prosigue el culto varía en las diversas denominaciones. En la Iglesia del Señor en Chile, es el momento de la oración de intercesión, en la que se pide especialmente por las autoridades políticas y eclesiales. Se trata, como nos dice un pastor, de “una solicitud de gracia para nuestros gobernantes y los hombres que están en preeminencia”. Si bien, ésta no se encuentra formalmente

instituida en el culto del resto de las corporaciones, la actitud y preocupación que ella expresa se hacen presentes de modo recurrente en las plegarias pentecostales. En éstas se asume el principio de autoridad como expresión de la voluntad divina, a la que se apela para su intervención en los asuntos mundanos: “Vamos a orar por nuestras autoridades, nuestro presidente y también los presidentes de diversos lugares del mundo. Oramos por las naciones que están en conflicto. Sabemos que hay hombres preparándose para destruir la raza humana. Nos resta pedir para que Dios tenga misericordia de esa gente. Oramos por los pastores, obispos, misioneros, evangelistas que llevan un mensaje de salvación a las almas, también por los pastores y líderes de nuestra corporación, por nuestro alcalde y por todas las autoridades del país, en el nombre de Jesús”. Quien levanta la oración insiste en el punto: “Señor, estamos ante tu presencia para pedirte que intercedas ante nuestras autoridades....”

En el resto de las congregaciones, tras la primera oración y el himno consecutivo, suele tomar la palabra el coordinador del culto, quien se encarga de dar forma a la primera parte del servicio. A éste se le otorga bastante libertad para la administración litúrgica, que variará según su planificación o estado de inspiración. Entre los recursos que emplea se encuentran, habitualmente: citas bíblicas, reflexiones teológicas, análisis de situaciones de la vida cotidiana a la luz del evangelio y testimonios. Además, le corresponde ceder la oportunidad a los hermanos que quieran expresarse y dar el lugar al coro para la entonación de los himnos. Quienes asumen la responsabilidad de administrar el culto con frecuencia inician su trabajo con la lectura de un ‘devocional’, como se denomina a los pasajes

bíblicos tendientes a confirmar la fe de los creyentes. A este propósito generalmente utilizan Salmos, como se advierte en el siguiente ejemplo. “Poderosa es la palabra del Señor. En ella está todo el conocimiento. Vamos a ir al Salmo 121: ‘Jehová es tu guardador’”, anuncia el coordinador antes de proceder a la lectura en voz alta. “Alzaré mis ojos a los montes, ¿de dónde vendrá mi socorro? Mi socorro viene de Jehová, que hizo los cielos y la tierra. No dará tu pie al resbaladero, ni se dormirá el que te guarda. He aquí, no se adormecerá ni dormirá el que guarda a Israel. Jehová es tu guardador, Jehová es tu sombra a tu mano derecha. El sol no te fatigará de día, ni la luna de noche. Jehová te guardará de todo mal, él guardará tu alma. Jehová guardará tu salida y tu entrada desde ahora y para siempre”. Aunque sea evidente, el sentido de la cita aparece explicitado por quien la presenta, en medio de expresiones enfáticas. “¡Aleluya! ¡Gloria a Dios! Éste es el Dios que alabamos, cierto; el Dios de poder. Él guardará nuestra alma. Él nos guardará de todo mal, por eso en esta tarde hemos venido a adorar al Señor. Él se llevará toda enfermedad, si venimos enfermos. Si venimos abatidos, Él se llevará toda tristeza. Todas nuestras cargas se las vamos a entregar al Señor. Venimos a alabar a un Dios de poder, a un Dios santo, y él quiere santidad de nosotros”.

Como decíamos, el trabajo de los coordinadores consiste en disponer de los tiempos y el orden de los elementos del culto. Solicitan las actuaciones del coro para dirigir el canto congregacional; ceden el espacio a los ‘números especiales’, como se denomina a las alabanzas musicales individuales o grupales; invitan a las glorificaciones, señalan el momento de las oraciones, piden que se realice la

ofrenda, entregan el púlpito al predicador, proporcionan oportunidades para la expresión de los fieles, dejan un lugar para la difusión de las informaciones y dan término al servicio. Tienen, además, espacio para reflexionar sobre el sentido y contenidos de los actos litúrgicos, desarrollar temas y comentar los tópicos que traen los himnos o las alocuciones de los fieles en el curso del servicio. Las materias y estilo de sus intervenciones varían según el carácter, conocimiento y experiencia. Los novatos se limitan a hacer unos pequeños enlaces; su discurso asume un tono eminentemente testimonial. Cuando el rol es asumido por los pastores, evangelistas o diáconos, en cambio, la coordinación puede adquirir un carácter evangelizador y mayor contenido doctrinal. Ellos, habitualmente, proponen temas para la reflexión y abordan puntos sustantivos del credo como, por ejemplo, los dones del Espíritu Santo, el cultivo de la santidad, la segunda venida de Jesucristo, la limpieza de los pecados, la iglesia como pueblo elegido. Su discurso es apoyado por referencias bíblicas y reforzado por la entonación de himnos congregacionales con contenidos afines, que dirige el coro a solicitud del coordinador. A modo de ilustración encontramos la alabanza 'Cuando Jesús descienda', empleada para respaldar una alocución milenarista:

I

Cuando Jesús descienda al mundo otra vez,
viene a juzgar al mundo, de toda su maldad
Cuando en el firmamento se vea el resplandor
la tierra temblará, los árboles caerán
y el sol no alumbrará.

CORO:

Su iglesia estará en las nubes diciendo;
bienvenido rey, Jesús, amén.

II

Los que le rechazaron tendrán que lamentar,
al ver al rey de gloria que viene con poder.
Su pueblo redimido allí se gozará,

porque se irá a morar, con Cristo mi Jesús
por la eternidad.

CORO

Concluido el himno, el coordinador retoma la iniciativa, comentando la letra de la canción: “Tomen sus asientos hermanos –dice–. Dios bendiga esta preciosa alabanza. Se aproxima el tiempo en que Dios nos vendrá a buscar. ¿No es cierto, hermanos? Ya estamos viendo las señales y está escrito en la Biblia, por lo que tiene que cumplirse conforme está escrito. Es palabra de Dios, libre y verdadera, y no cambia, ni cambiará, sino permanece fiel. Por eso tenemos que apurarnos más que nunca. No podemos perder el tiempo, tenemos que buscar al Señor para alcanzar nuestra salvación personal. Debemos entregarnos para que Él use nuestra vida, para que Él nos tome como su instrumento, porque somos instrumento en la mano del Señor. Un día de justicia Él va a venir a buscarnos y ese será nuestro mejor galardón”. El coordinador pide un nuevo tema adecuado a la evolución de su discurso. En este caso un himno que expresa la esperanza de los fieles en la vida eterna, como por ejemplo, ‘Hay un mundo feliz’:

Hay un mundo feliz más allá,
donde cantan los santos en luz,
tributando eterno loor
al invicto y glorioso Jesús.

CORO:

En el mundo feliz
reinaremos con nuestro Señor;
en el mundo feliz,
reinaremos con nuestro Señor.

Cantaremos con gozo a Jesús;
al Cordero que nos rescató.
y con sangre vertida en la cruz,
los pecados del mundo quitó.

CORO

Para siempre en el mundo feliz
con Santos daremos honor
al invicto, glorioso Jesús,
a Jesús nuestro rey y Señor

CORO



Momento de glorificación, en medio de los himnos de alabanza, durante un culto especial realizado en una escuela.



Canto de alabanzas e himnos de júbilo.

El canto congregacional animado por música instrumental es un elemento presente en las diversas fases del culto. Éste, sin embargo, ocupa un lugar

particularmente destacado en la primera mitad del servicio, que se extiende hasta el momento de la administración de la palabra. Aunque su preeminencia varía según los estilos expresivos de las congregaciones, se trata de la acción ritual predominante durante esta parte de la ceremonia, en la mayoría de nuestras unidades de análisis. Su propósito declarado es preparar y conducir al encuentro con el Señor que se producirá en la lectura de la Biblia y las manifestaciones del Espíritu Santo. Los géneros empleados son el himno y el coro. El primero es una canción conformada de varias estrofas, una de las cuales se repite a modo de estribillo. El segundo es una composición de una o dos estrofas que se enuncian de modo reiterativo. Los coros se suelen cantar en sucesión, formando cadenas musicales que sirven de enlace entre un himno y otro. Las iglesias pentecostales disponen de un amplio y variado repertorio temático, en el que se manifiestan sus diferentes componentes doctrinarios. Sus contenidos y funciones sirven de principios clasificatorios. Hay piezas compuestas con el propósito de difundir el mensaje cristiano, dirigidas a quienes permanecen inconversos. Entre éstas tenemos los ‘himnos de exhortación’, que interpelan a los pecadores para que modifiquen su estilo de vida. También, los ‘himnos de llamado’, que invitan a los infieles a seguir los caminos del Señor. Éstos resultan especialmente apropiados para las campañas evangelizadoras, donde se trata de ganar nuevas almas a la causa cristiana. Sus destinatarios son personas que desconocen o se encuentran alejadas de Dios. En el culto, en cambio, los cánticos tienen como público preponderante a los propios fieles. La mayor parte de los temas que se emplean sirven para testificar la fe compartida por los miembros de la congregación y ratificar el credo. Entre éstos encontramos, por ejemplo, ‘himnos de redención’, que

informan del cambio de vida que supone la aceptación de Dios; 'himnos de consagración', que hablan sobre la dedicación a la obra del Señor; 'himnos de santificación', que indican la vida que debe llevar el cristiano; 'himnos de confianza', donde se expresa la seguridad depositada en Cristo como fuente de apoyo; 'himnos de esperanza', que señalan la expectativa de una vida eterna; e 'himnos de confrontación', en los que se expresa el antagonismo con el diablo y las fuerzas del mal.



Jefe de coro, encargado de conducir las interpretaciones musicales que modelan los estados de ánimo de la congregación.



Números especiales: los miembros de la congregación ofrecen alabanzas preparadas para entregárselas como tributo a Dios.



El Espíritu Santo comienza a manifestarse en el culto. Arriba, un coordinador llora emocionado, dando testimonio de un estado de gozo interior. Abajo, pastora en medio de un episodio del don de lenguas.

El canto cltico tiene un efecto unificador sobre la congregación, pues integra las voces individuales en una manifestación colectiva. Todos los miembros de ésta poseen su himnario, que les permite participar en la ejecución de los temas. El coordinador o el jefe de coro indican el número del himno, tras lo que se inicia el canto colectivo. Con la fusión de los comportamientos particulares en la acción corporativa, los fieles pueden experimentar a la iglesia como un cuerpo vivo. La comunión expresiva asume un carácter enérgico y tono solemne, pero celebrativo, que da lugar a la intensificación de las emociones. Nos encontramos aquí ante el paradigma durkheimiano de los ‘estados efervescentes’. Las enseñanzas pentecostales estipulan que el canto debe ser ‘con entendimiento’, es decir, el fiel debe reflexionar sobre los mensajes que le entregan los himnos. A la vez señalan que debe ser ‘con espíritu’, lo que significa que a través de los himnos se debe buscar el encuentro con Dios. De all que las letras se entonen con fuerza, muchas veces con fervor. Las secuencias de cánticos congregacionales pueden incluir varios himnos enlazados por series de coros. Ellas crean el ambiente propicio para la activación de estados afectivos y la manifestación de los dones del Espíritu. Durante éstas es posible ver a devotos llorando con los brazos alzados y las palmas de las manos abiertas. Unos claman a Dios, levantando rogativas vehementes, casi a gritos, acompañadas de expresiones corporales enfáticas, como movimientos de brazos o golpes de pies sobre el piso. Otros hablan ‘en lenguas’, lo que se considera una manifestación del Espíritu Santo: “Arribasaya saya sita. Saya sanaya salva. Aleluya, Señor”. Las frases incomprensibles se superponen al mensaje de las letras. Aunque con menor frecuencia, también hay quienes entran en danza del espíritu, como se denomina un baile extático, animado

por los compases musicales. En términos comunicativos, se trata de expresiones metonímicas –en tanto obran por contigüidad– a través de las que se revela la presencia divina. Su proximidad activa los dones espirituales de los miembros de las congregaciones, como se denomina a las capacidades paranormales de quienes logran establecer contacto con Dios. Es el avivamiento espiritual. Algunas composiciones se emplean específicamente con el propósito de atizar el ánimo y preparar el ambiente para estas manifestaciones sobrenaturales. A esta categoría pertenecen los coros de júbilo y de avivamiento, que expresan alegría y animan a la congregación, los que habitualmente se combinan y asocian.

Los hijos de Sión se gozan en su rey,
Alaban su nombre con danza.
Con panderos y arpas cantan alabanzas,
cantan alabanzas a Él.
Aaaaleluya, aaaaleluya, aaaaleluya, al Rey
Aaaaleluya, aaaaleluya, aaaaleluya, al Rey

Los hijos de Sión se gozan en su rey,
alaban su nombre con fuerza.
Con panderos y arpas cantan alabanzas,
cantan alabanzas a Él.
Aaaaleluya, aaaleluya aleluya amén.

Golpes de espada
es la alabanza.
Golpes de guerra
que salen de Dios.
Cantos de gloria
traen victoria
en la batalla
del pueblo de Dios.
Y cada golpe de espada de Dios
es con pandero, con trompeta y tambor.
Y cada golpe de espada de Dios
es con pandero, trompeta y tambor.
Será con cantos de júbilo
cantos de júbilo
cantos de júbilo
cantos de júbilo.



Manifestaciones de danza espiritual, en las que las ejecutantes bailan prendadas del Espíritu Santo.

Otro de los géneros propios del culto son los 'coritos espirituales' que hablan de las manifestaciones extraordinarias del poder de Dios. El pentecostalismo se caracteriza por predicar un evangelio vivo, que se hace patente en hechos milagrosos y expresiones sorprendentes del Espíritu Santo. Al tenor de la

comunicación ritual, éstas fructifera. Las expresiones del don de lenguas se contagian y multiplican, asumen el carácter de diálogo y canto. Junto a ellas comienzan a llegar profecías, transmitidas en formas de visiones o mensajes audibles y comunicados por sus receptores a la iglesia. En términos retóricos, éstas pueden ser consideradas una modalidad de discurso indirecto o paráfrasis divina. Aunque con menor frecuencia, también suceden posesiones espirituales, en las que el Espíritu Santo se sitúa en alguno de los presentes para hablar en primera persona a la comunidad. Una figura que el análisis de las formas expresivas denomina 'personificación'. El culto se orienta a la búsqueda de estas señales de la presencia espiritual, tarea en que la música tiene un papel catalizador y el canto conduce a través de sus letras, como en el siguiente ejemplo:

Es Jesucristo a quien yo alabo.
y no me canso de alabar...
sana a los enfermos,
reprende a los demonios,
calma la lluvia y la tempestad.

Poder, maravilloso poder,
que siento yo en mi ser.
Yo siento el poder,
del día del pentecostés.
Poder, maravilloso poder.



Profecía: en medio del culto uno de los hermanos se pone de pie y se dirige hacia uno de los músicos del coro para profetizar a su vida y amonestarlo para que cambie sus conductas.

El himnario pentecostal dispone además de cánticos concebidos para la comunicación de los fieles con Dios. Entre éstos se encuentran los 'himnos de

reconciliación', en los que los creyentes piden perdón por los pecados y faltas cometidas. Los 'himnos de alabanza', ya referidos, que exaltan las virtudes divinas. También los 'himnos de adoración', que expresan los sentimientos de amor hacia el Señor. Estos últimos asumen una forma musical más pausada y se emplean próximos a la administración de la palabra, cuando se supone que ya se ha entrado en contacto con el Espíritu Santo. Las composiciones usadas en el canto congregacional igualmente pueden emplearse en el canto cúltico individual o asociativo que, aunque con menor frecuencia, también participa de la liturgia. Estas presentaciones se denominan 'especiales', puesto que carecen de regularidad y son preparadas con particular dedicación para "agradar a Dios". También se las llama 'oportunidades', en tanto abren la posibilidad a los fieles para que entreguen canciones en señal de devoción. El coordinador se encarga de dar el paso a éstas y de reflexionar sobre los contenidos que aportan. Previo a la administración de la palabra, en algunas iglesias, como la Pentecostal Austral y El Redil, se desarrollan nuevas oraciones de 'solicitud por los enfermos y necesitados' o de 'confirmación' de los requerimientos. En ellas, además, se suele rogar por la recepción del mensaje divino, como en el siguiente ejemplo. "Te pedimos que podamos gozarnos con su palabra. Bendice a este predicador. Tú le prepares el mensaje, le dirijas cada palabra que va a entregar. Que no sea él quien hable, sino seas tú por intermedio de tu Espíritu Santo. Ocupa a este varón como quieras, Padre Celestial. Úngelo, cúbrelo de la mollera hasta los pies para que cada palabra llegue a nosotros". Llegado el momento del mensaje, el coordinador recibe en el púlpito al predicador con un abrazo y le cede el lugar, para que administre la palabra del Señor.



Lectura de la 'palabra del Señor'.

La prédica tiene un lugar central en el culto, tanto desde el punto de vista de la posición que ocupa, como del sentido que se le otorga. La entrega del mensaje marca estructuralmente la liturgia, definiendo un antes y un después. A través de

él, Dios habla a los hombres. Bien que éste haya sido expresamente preparado por el hermano a quien se le ha asignado la responsabilidad, bien que se realice de un modo inspirado, se considera que no es el predicador quien dirige la comunicación. Éste se desempeña como instrumento del Señor. El mensaje siempre se compone de la lectura de un segmento de la Biblia y un discurso en torno a éste, que puede asumir un carácter doctrinal, interpretativo, testimonial y/o apelativo. Sus modalidades y contenidos varían según las circunstancias de la enunciación y las características del predicador. No obstante, en nuestros casos de estudio, predominan las alocuciones dirigidas a la vida de los oyentes y validadas desde la experiencia de los interlocutores. La hermenéutica teológica encuentra una frecuencia bastante menor. Al respecto, cabe señalar que la mayor parte de los predicadores, incluso los pastores y evangelistas, son personas carentes de estudios religiosos formales y que en muchos casos presentan una escolarización incompleta. Nos hemos encontrado con grandes predicadores que apenas leen. En ocasiones, un mensaje de cuarenta minutos de duración puede basarse en la lectura de un versículo bíblico. Su magisterio no se sustenta tanto en el escrutinio de las escrituras sino en el mensaje inspirado por el Espíritu Santo y la experiencia de fe. Para los pentecostales, el mensaje divino no se encuentra, por lo tanto, sólo en la letra impresa de las Sagradas Escrituras, sino en el discurso que éste es capaz de poner en la voz del predicador. La prédica es la manifestación de la voluntad divina, encarnada en los conocimientos y vivencias de su administrador, acompañada –en ocasiones– por la manifestación del don de lenguas.



La predicación o exhortación de la palabra suele ser un discurso vibrante, en el que los oradores exhiben su elocuencia y capacidades histriónicas. En las fotografías superiores se advierte el uso del lenguaje corporal en la comunicación. En la fotografía inferior vemos la dramatización del calvario de Jesús por parte de un pastor, que carga la guitarra eléctrica sobre sus hombros como si fuese la cruz.

No obstante, la Biblia es un objeto simbólico protagónico. Los evangélicos la consideran la encarnación de la palabra de Dios y fuente de la verdad revelada. La califican como “pan de vida”, puesto que consideran que les provee un “alimento espiritual”. También la llaman ‘la espada de Dios’, en tanto la emplean como arma en sus luchas espirituales contra las fuerzas del mal. Todos los miembros de la congregación acuden al culto con la suya y en el momento del sermón abren sus páginas en el capítulo señalado y siguen personalmente la lectura, que el predicador enuncia en voz alta. Mientras ésta se realiza, la congregación permanece de pie, para dar solemnidad al acto. Las Sagradas Escrituras son tomadas como objeto de enseñanza, motivo de reflexión, modelo de conducta y fuente de respuesta a las interrogantes y necesidades humanas. El sermón es considerado una instancia de comunicación divina, provista de intencionalidad y propósito, dirigida a unos destinatarios concretos, de modo general o particular, enmarcada en la situación de éstos. Dicho de otro modo, es un mensaje dedicado a quienes se encuentran presentes en el templo. Cuando éste influye cognitiva o afectivamente en los oyentes, se produce lo que los pentecostales llaman la “administración de la palabra”. Ésta es tenida como una de las formas en que Dios puede incidir en la vida de las personas, cuando la prédica toca su “entendimiento” o “corazón”. La palabra, entonces, obra: produce cambios en la vida de las personas, contribuye a la toma de conciencia, orienta, reprende. Se trata, no obstante, de un discurso indirecto o transpuesto, una paráfrasis de Dios, pues el mensaje de éste se enuncia por boca de los predicadores.

Si bien, los contenidos de los sermones pueden ser muy variados, éstos se adscriben principalmente a tres grandes temáticas: un mensaje de salvación, un mensaje de sanidad y un mensaje de santidad. El mensaje de salvación contiene la promesa de una vida eterna, plena de felicidad para aquellos que se conviertan y sean fieles. Quienes mueren en santidad irán a morar con el Señor, quienes se pierdan en pecado serán condenados a padecer en el infierno. A este propósito se vincula la primera venida de Cristo a la tierra. Dios mandó a su hijo a limpiar con su sangre el pecado del mundo; él murió en la cruz para darnos vida eterna. Con el mismo sentido se anuncia una segunda venida de Jesucristo, que volverá para juzgar los pecados del mundo y salvar a los justos de corazón. La humanidad deberá enfrentar el día del juicio final, donde los hombres tendrán que responder por sus actos. El sermón suele asumir aquí el modo de exhortación, es decir de discurso conminatorio, que reclama a los pecadores al arrepentimiento y redención, llama a los incrédulos a la conversión, convoca a los descarriados a volver al redil, bajo la advertencia de las penas del infierno y la oferta de la salvación del alma. La iglesia, entendida como el conjunto de los fieles que perseveran en santidad, es considerada como el “pueblo elegido”, que Cristo llevará consigo hacia la “mansión celestial” y vivirá –como pregonaba un himno- en la “Nueva Jerusalén” con “calles de oro y mar de cristal”. La concepción dualista del universo, caracterizada por la oposición y enfrentamiento entre Dios y el Diablo, se perfila aquí como uno de los rasgos estructurales del discurso pentecostal, presente en los diversos tópicos de la prédica, en la disyuntiva salvación/condenación, sanidad/enfermedad, santidad/pecado.

El mensaje de sanidad proclama el poder de Dios para producir transformaciones milagrosas en la vida de los fieles, tanto en el plano físico como espiritual. Si el mensaje de salvación apunta a una aspiración trascendente, el de sanidad ofrece solución a las necesidades humanas inmanentes. En el discurso pentecostal, la sanidad es la expresión metonímica predominante del poder divino, que se nos despliega a través de otras múltiples expresiones, como dones y milagros de diverso orden. Este mensaje aparece como el tópico prevaleciente de revelación del orden numinoso. Su selección no es casual, porque él apunta a las preocupaciones fundamentales y requerimientos primarios de los oyentes. La prédica pentecostal enfatiza la capacidad del Señor de dar respuesta a los problemas de sus hijos y de emplear como instrumento para ello a algunos de sus hermanos. “Dios es nuestro mejor doctor”, es una de las afirmaciones persistentes. En ella se expresa la fe en la capacidad divina de curar todo tipo de enfermedades y restituir la salud del creyente. Su ámbito facultativo no se restringe al nivel somático, sino se extiende a los dominios psíquico y social. El Espíritu Santo puede obrar sobre la depresión, sacar a los hombres del alcoholismo y la drogadicción, contener la violencia, librar de la depravación sexual o moral, erradicar el odio. Dios es un padre protector que todo lo puede: consuela a los afligidos, calma a los iracundos, resguarda a los débiles, resuelve la necesidad de los carentes, trae prosperidad al humilde. Los mensajes abundan en testimonios de hechos portentosos que confirman la palabra, como el del siguiente ejemplo: “Si no lo hubiéramos visto con nuestros propios ojos, a lo mejor no lo creeríamos. Pero nosotros hemos visto sanidades que, a veces, se producen casi instantáneamente. Recuerdo una vez que fuimos al hogar de una hermana que estaba postrada en su

cama. Ella había ido al médico sin encontrar mejoría. Nos reunimos varios hermanos y fuimos a su hogar a orar esa noche. Al día siguiente llegó esta hermana al culto y ya no estaba enferma. Cristo la había sanado esa noche y ella danzó alegremente con el Espíritu. El Señor sigue haciendo milagros. Él nos ha dado autoridad para que vayamos a visitar a quienes se encuentran necesitados de sanidad. Como dice su palabra, si alguno está enfermo reúnan a la iglesia y vayan a aquel hogar a orar por el enfermo y el enfermo se sanará. Toca el manto de Jesús y serás sano de cualquier enfermedad física o del alma. Dios te sana esta noche”.

Como acto de habla, el testimonio es un discurso ejemplarizador⁴³ que valida la doctrina desde la experiencia de quien realiza la alocución. Los predicadores aluden a episodios biográficos que vienen al caso; refieren acontecimientos de los que han sido protagonistas o testigos en su pasada vida mundana o en su caminar en el evangelio y que se aplican al tema; reproducen relatos que han escuchado de otros hermanos en la fe, que en hechos muestran lo que se predica. De este modo, los pasajes de la Biblia se ven ilustrados, aplicados a situaciones concretas y se presentan como enseñanzas para la vida. El mensaje de sanidad nos trae el recuento de dolencias súbitamente desvanecidas en la oración, la historia de paralíticos que salieron caminando del culto, el relato de recuperaciones milagrosas de personas desahuciadas por los médicos y que, por obra de la fe y el actuar del Espíritu Santo, viven hasta el día de hoy para contarlo. El mensaje de santidad sigue similar procedimiento. Su temática es el modo de vida que deben

⁴³ En la cultura evangélica el concepto de ‘testimonio’ también alude al comportamiento ejemplar que el fiel debe mantener, de modo de mostrar al mundo las virtudes de la fe.

llevar los fieles y los frutos que éste provee. El suyo es el discurso de los mandamientos y del proceder del buen cristiano como fuente de bendiciones. El sermón incluye el testimonio sobre los efectos positivos de la conversión, del cambio experimentado gracias al Evangelio, que a muchos ha permitido dejar atrás los vicios y las conductas desviadas. Las historias que salen a relucir muestran problemas recurrentes: alcoholismo, delincuencia, violencia. Los predicadores insertan en sermones relatos del cambio; cuentan cómo la fe les permitió superar las crisis existenciales marcadas por estos problemas comunes y les dio la fuerza para abandonar la bebida, alejarse del crimen y evitar la agresividad.

Mientras los mensajes de salvación y sanidad definen el ámbito de la oferta religiosa, el mensaje de santidad es el de la exigencia, del compromiso requerido para estar con Dios. En él se presenta la nueva vida a la que llama el Evangelio, estructurada en torno a la iglesia, la familia y el trabajo. Su contraparte es la imagen del mundo como el espacio del pecado, frente a la cual la iglesia constituye un refugio. “En estos tiempos la sociedad está en crisis, hermanos. En las ciudades se ve alcoholismo, drogadicción, asesinatos, asaltos a gran escala. ¿Por qué sucede todo esto? Porque el sistema que nos gobierna ha decidido edificar sin Dios. Vivimos en peligro inminente. Nuestra sociedad está siendo embestida por vientos huracanados que quieren destruir nuestra raza. La maldad que ha llegado es tan grande. Todos los días están violando niños. Si usted mira el mundo va a encontrar odio, ira, envidia. Por eso yo les digo, hermanos, que debemos fortalecernos con el Espíritu. Urge, hoy más que nunca, cimientos sólidos, por eso debemos esforzarnos, porque lo que sembremos hoy lo cosecharemos mañana”.

No obstante, se advierte que la opción no es fácil y se encuentra expuesta a las trampas y tentaciones que pone el diablo. 'El camino es angosto' señalan los evangélicos, para destacar la rigurosidad de su alternativa, que exige renunciaciones y el cuidado de una serie de normas. Si el mensaje de la salvación apunta a la evangelización y recalca los aspectos cosmovisionarios de la fe (el credo), el de la santidad es un mensaje para la edificación de la vida cristiana con un énfasis en el ethos religioso.

El término del sermón puede estar marcado por una oración de agradecimiento de la palabra divina por parte de la congregación; suele dar lugar a la intervención del coro y supone la entrega del púlpito por parte del predicador al coordinador. No obstante, cuando éste ha sido administrado por los pastores, evangelistas o diáconos, su acción se puede prolongar en la unción o imposición de manos a los enfermos y necesitados. Este acto ritual prosigue al mensaje y, en muchas ocasiones, aparece como su corolario. Es también el momento del llamado para los que quieran aceptar en su vida a Dios. Tras la manifestación del Padre como verbo, corresponde la administración del Espíritu Santo para producir sanidades y liberaciones. Si bien la presencia de éste también se deja ver en la irrupción espontánea de dones espirituales por parte de los fieles, la imposición de manos es un acto institucionalizado para encauzar su acción. El oficiante es aquí canalizador de esta fuerza espiritual hacia quienes la requieren. Este ejercicio es encomendado a personas que poseen el don de sanidad o a miembros de la jerarquía congregacional de reconocida espiritualidad, como pastores y diáconos, y pueden participar en él varias personas a la vez. El acto ritual se inicia con el llamado a

salir adelante del púlpito a quienes sientan aflicción. “Si alguien tiene una necesidad, si están enfermos o con dolor pasen aquí adelante a humillarse. Dios ha puesto en este lugar un espíritu curativo, un espíritu de sanidad. Un Espíritu Santo que está obrando sobre este lugar. Si no sientes ganas de cantar, si estás desanimado, pasa aquí adelante a recibir la unción del Espíritu Santo. Dios no te va a defraudar, sé sincero con Dios y te va a bendecir, te va liberar de toda atadura y a levantar en victoria. El Cristo de la gloria está aquí, hermanos, para aliviar tu tristeza, para aliviar tu dolor”. La convocatoria suele adoptar un estilo apelativo: “Tú que estás enfermo, tú que estás afligido, hoy Dios te llama para sanarte y darte tranquilidad”.



Momento del llamado: el predicador invita a quienes se sitúan al fondo de la sala, donde habitualmente se ubican los indecisos e incrédulos, pero igualmente necesitados, a quienes interpela para que pasen al púlpito. Quienes lo hacen, reconocen su condición de aflicción o carencia.



Fotografía superior, oración previa a la imposición de manos, fotografía inferior un grupo de varones de Dios realizando la unción espiritual.

Los que se sienten aludidos se dirigen hacia el altar y se arrodillan bajo el estrado. En algunas iglesias este lugar se denomina el ‘banco de la humillación’, porque quienes concurren hasta allí se postran en señal de humildad y subordinación a Dios. Antes de proceder a la imposición de manos, el o los oficiantes realizan una invocación pública a Dios para propiciar la acción. La alocución suele apelar al poder divino y considerar su accionar ritual como una de las facetas de lucha contra las fuerzas del mal, como se advierte en el ejemplo: “¡Oh, Dios!, en ti tengo esperanza, porque tú eres nuestro socorro y nuestro auxilio. Señor amado, ata todo principado de las tinieblas y toda fuerza nocturna. Señor, toda saeta, todo poder que viene contra tu palabra, queda atado en el nombre de Jesús, porque no tiene que estar en medio de los redimidos. Sopla sobre este lugar, Espíritu Santo, y llena esta casa de tu gloria, de tu presencia, ahora, Dios mío. Trae convicción, trae bendición a la vida, Señor, en el nombre de Jesús. Si alguno trae enfermedad, sánala porque tuyo es el poder y la gloria. Espíritu Santo, Espíritu Santo, Espíritu Santo, te damos la bienvenida a este lugar. Oh aleluya, aleluya. Por tu llaga, Cristo amado, reiteramos zona de bendición, zona de sanidad, y te cedo este lugar, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Gloria a Dios, gloria a Dios, gloria a Dios para siempre”.

Procede entonces la imposición de manos. Los oficiantes consultan a los fieles el motivo de su aflicción, aproximan las palmas sobre cabezas o espaldas de los requirentes, como si trataran de irradiar una fuerza, o bien las posan sobre sus cuerpos y enuncian una plegaria en tono de exhortación, adecuada a las necesidades de cada cual. “Padre Santo, he aquí este varón. Hay un espíritu

maligno, de enfermedad, que ha entrado a su vista. Te ato en el nombre de Jesús, retrocede, cae, muere en el nombre de Jesús. Coloco ahora esa sangre poderosa que Jesús vertió en la cruz y eres libre de toda intención maligna, de todo engaño que se ha introducido en su vista. Hay poder en la sangre del cordero de Dios. Recibe la fuerza del Señor ahora. El Espíritu Santo toma dominio de tu mente, de tu corazón, de tu vida espiritual para que sigas trabajando en la obra del Señor. Oh, aleluya, sí, hermano, esfuérzate. Sí, porque el enemigo se ha puesto en lucha, en combate en contra tuyo. El señor te saca en victoria, porque hay poder, hay poder en Jesús". El oficiante se desplaza luego sobre un nuevo feligrés y repite el procedimiento sobre cada uno de los que han salido adelante. "Opera, Señor Jesús, los riñones de esta hermana. Que sus cálculos sean disueltos por la sangre poderosa del cordero de Dios. Ahora proclamo sanidad sobre su estómago y sobre sus riñones. Que toda infección maligna sea retirada. Ahora, ahora, ahora, ahora. Toca lento ahí, Señor. Opera con tu poder. Tócala, límpiala, lávala con tu sangre, todo dolor se retira ahora de su cuerpo". La enunciación es enfática, en ocasiones vehemente. En la comunicación abundan las expresiones imperativas, que apremian la eficacia de acción divina –lava, limpia, desata– y conminan a las potestades y espíritus malignos a abandonar el lugar. En el discurso destacan los términos realizativos, que -se supone- operan la acción designada. Los oficiantes declaran, proclaman, confirman sanidades y liberaciones, de un modo reiterativo. Lo hacen en el nombre del Espíritu Santo, apelando a referentes metonímicos del cuerpo sacrificial, como la sangre de Cristo, las llagas del Señor, los clavos de la cruz. Los contenidos ilocutivos se repiten con insistencia. Algunos de los destinatarios rompen en llanto, otros gimen o se regocijan. Es la unción del

Espíritu Santo, que opera a través de la acción de evangelistas, diáconos y pastores. Una figura actancial que proponemos denominar 'parapraxis', en tanto se trata de una práctica delegada o indirecta. La 'administración espiritual', en tanto, son los efectos de la acción simbólica instituida en los solicitantes. Quienes han manifestado su decisión de aceptar a Cristo en sus vidas son presentados a la congregación, que los recibe con expresiones de júbilo, como aplausos y aleluyas. Para terminar se entonan, generalmente, cantos de victoria, en los que se preconiza el triunfo de la iglesia en su lucha contra las huestes del mal, como lo ilustra el siguiente himno congregacional:

A COMBATIR RESUENA

¡A combatir!, resuena la guerrera voz
del buen Jesús, que hoy llamando está.
Sin desmayar seguidle siempre con valor,
y la victoria plena os dará.

CORO

¡A la batalla, oh cristiano!
con el escudo de la cruz.
Sé fiel, soldado, pues a tu lado
está el príncipe Jesús.
Con su gracia te sostiene,
y con potencia sin igual
su brazo extiende y te defiende
en esta lucha contra el mal.

¡A combatir, marchad con fiel resolución!
en pos de Cristo, nuestro capitán
Henchido el corazón de varonil ardor;
a derrotar las huestes de Satán.

Al rey de reyes, nuestro salvador Jesús,
honor y gloria todos tributad,
pues ya los suyos gozan de su plenitud;
y pronto reinará la santidad.



Imposición de manos como vía de unción espiritual.



Administración del Espíritu Santo. Arriba, ejecutantes dotados del don de sanidad efectúan el trabajo de imposición de manos. Abajo, una de las fieles cae desmayada al momento de recibir la unción espiritual, lo que se interpreta como una evidencia del poder de Dios.

La imposición de manos es el momento del clímax ritual, tras el que se procede al desenlace. En este acto se ha verificado el propósito del servicio, cual es alcanzar el contacto con Dios a través de su Espíritu Santo. Las acciones que siguen marcan el cierre del culto. El coordinador da lugar a las “oportunidades”, que es un espacio a libre disposición de los fieles que deseen expresarse

individualmente para dar gratitud a Dios por las bendiciones recibidas en las vísperas, para testimoniar sus renovadas experiencias de fe o cantar algún himno especial que hayan preparado. Si es que no se ha realizado antes, es el momento de hacer la ofrenda de gratitud, para ayudar a sufragar los gastos del culto. El pastor o encargado de obra tiene también un tiempo para entregar las noticias sobre la marcha de la Iglesia y asignar las responsabilidades rituales para los servicios venideros. Queda allí definido a quienes les corresponderá asumir como coordinador, predicador, portero y encargado de recibir la ofrenda en los próximos cultos. Procede, entonces, una última oración que se suele dedicar a quienes tienen necesidades o aflicciones. El conductor de la plegaria pide expresamente por quienes se lo han solicitado. Tras esto se puede entonar un himno final o, simplemente, se da por levantado el culto. Los asistentes se ponen de pie e intercambian apretones de mano, besos y abrazos, como señales de afecto y bienaventuranzas de despedida:

-Bendiciones, hermano querido.

-Mi hermano, reciba usted la bendición de Dios.



Arriba, cantos de victoria como celebración del triunfo divino. Abajo despedida fraterna.

6.3.1. USOS DEL CULTO PENTECOSTAL Y SITUACIONES RITUALES

En la sección que se despliega a continuación, exponemos la tesitura de los usos del culto pentecostal en la que los propósitos precodificados alternan y dialogan con los intereses y expectativas de los participantes. El recorrido muestra al servicio pentecostal como un espacio múltiple, que apunta simultáneamente a diversas direcciones. El itinerario incluye la consideración del rito como un medio de actualización de la fe, como misión evangelizadora, como medio de edificación de la vida cristiana, como vía para la salvación del alma, como respuesta a las necesidades y como un modo de transformación de la propia vida.

Los cultos convocan a un auditorio heterogéneo que incluye desde individuos consagrados a la labor ministerial, como pastores, diáconos y evangelistas, hasta transeúntes curiosos que se ven atraídos por la música o la algarabía que habitualmente emana de los templos. Sus motivaciones y los usos del ritual son proporcionalmente diversos. Aunque se trata de casos excepcionales, en los servicios incluso nos ha tocado ver a ebrios en ánimo de provocación. Ello ilustra la potencial latitud en las modalidades de apropiación de la acción ritual. La misma doctrina pentecostal prevé la posibilidad de instrumentalización del culto por parte de la fuerzas del mal. Por lo mismo, se advierte que la iglesia debe estar atenta a falsos profetas y manifestaciones espirituales equívocas, pues el Diablo desea actuar aquí más que en ninguna otra parte. Esta prevención, a nuestro entender, devela una suerte de dialéctica de las prácticas sociales en las que los hombres pueden aparecer como sujetos tanto como objetos de la acción. En el plano de la comunicación ritual, ello se hace evidente según nos situemos en el nivel de análisis contextual o en el situacional, pues ésta opera simultáneamente como un mecanismo de reproducción ideológico y como un medio de satisfacción de las necesidades humanas concretas. La posición, expectativas e intereses de los participantes abren al culto a una diversidad fenomenológica. El carácter público

de la liturgia pentecostal hace de ésta un espacio plural. El grueso de la asistencia lo conforman los fieles, como se designa a los integrantes de la congregación ya bautizados y que perseveran en la fe. La feligresía también se compone de los 'miembros en prueba', término con el que se distingue a personas que asisten con cierta regularidad, pero aún no han tomado la decisión de bautizarse y/o se encuentran en preparación para ello. Sin embargo, las puertas del templo también se encuentran abiertas para recibir a individuos 'temerosos de Dios', pero con una profesión de fe difusa e irregular, seres 'mundanos' que habitualmente llegan afligidos por situaciones de crisis vital o incluso 'paganos' que llegan agobiados por el 'peso del pecado', en busca de un alivio temporal de su conciencia.

La estructura de los cultos es flexible y abierta a las circunstancias y necesidades de los participantes. Éstos tienen la oportunidad de presentarle sus problemas a Dios y a la congregación, y de pedirle a ésta que trabaje ritualmente para contribuir a su solución. Cuando las circunstancias así lo requieren, las congregaciones realizan cultos especiales de sanidad, liberación, reconciliación, avivamiento u otros, según las necesidades o preocupaciones del momento; organizan vigiliás, en las que el servicio religioso se extiende por toda la noche y hasta el amanecer, o medias vigiliás, que se prolongan hasta la entrada al nuevo día, para mover a algún propósito. El culto se muestra allí como un medio para propiciar los intereses humanos. Esta dimensión pragmática es una constante en la liturgia pentecostal, que se dirige a las necesidades y atiende a los requerimientos de su feligresía. Sus miembros no sólo reciben aquí atención a sus solicitudes, sino encuentran la oportunidad de mostrar sus sentimientos, dar curso

a sus emociones, compartir sus vivencias y dejar fluir las manifestaciones del espíritu. El culto es un espacio de expresividad individual que transita en una pista de doble sentido, desde la manifestación de la fe a la administración de las carencias. Simultáneamente, el culto es la instancia de reproducción del sistema religioso. La liturgia mantiene como propósito la evangelización y la edificación de la fe. A través de éste se difunde y defiende la doctrina, y se vigila la moral de la membresía. Los usos del culto pentecostal que distinguimos se inscriben entre la actividad individual y el trabajo institucional, la construcción social de sentido y el manejo situacional de las necesidades humanas.

6.3.1.1. EL CULTO COMO MEDIO DE ACTUALIZACIÓN DE LA FE

Bajo este rótulo abordamos al culto como espacio de expresión de la religiosidad pentecostal, que se caracteriza por el acceso a las manifestaciones del Espíritu Santo. Mostramos al culto como una zona de actividad espiritual, donde lo numinoso se pone en escena a través de la actividad de los propios creyentes y donde éstos viven la experiencia del contacto, que da lugar a particulares estados de conciencia, procesos cognitivos y flujos emotivos. Ilustramos esto a través del relato de una situación de posesión espiritual.

Los fieles pentecostales asisten periódicamente al culto para ‘buscar a Dios’ y ‘encontrarse con el Señor’, como se denomina la experiencia íntima de comunicación con el Espíritu Santo, que se alcanza a través de la entrega a la oración y la alabanza, y da lugar a manifestaciones internas y externas de su presencia. De quienes tienen esta capacidad, se dice que han sido bautizados por el Espíritu. Para los pentecostales no basta con la asistencia regular al culto, es necesario un compromiso de búsqueda interior de Dios. Las personas que perseveran en las formas y normas del Evangelio pero carecen de sensibilidad mística, son calificadas peyorativamente como ‘religiosas’, término que connota la

idea de una 'sequedad interior'. Los pentecostales aspiran a la 'espiritualidad', entendida como la experiencia de contacto directo con la divinidad, la que constituye uno de los ejes de su vida religiosa. Quienes han tenido esta vivencia al menos una vez en la vida, se consideran favorecidos por la 'gracia del Espíritu Santo'. La competencia mística que muestran sus fieles es señal que han sido investidos por los 'dones del Espíritu'. El hablar en lenguas, el profetizar, el recibir mensajes en sueños, el tener visiones, la percepción de comunicaciones audibles, el baile inspirado, la capacidad de administración de la palabra, la autoridad para la imposición de manos, la claridad en el discernimiento, son interpretados como signos externos de la comunión espiritual. El culto es el lugar donde se busca la gracia del Espíritu Santo y sus dones se ostentan, se ponen a disposición de la congregación, entran en acción para enfrentar los problemas de los asistentes y confrontar las fuerzas del mal. Sus manifestaciones permiten la confirmación pública de la fe y regocijo de los creyentes.

El culto se declara como zona de actividad espiritual. La expresión más evidente es la glosalía, el don de hablar en lenguas extrañas, presente en la mayor parte de los servicios que observamos. Se trata de una manifestación habitual en los oficiantes –coordinadores, predicadores, administradores del Espíritu– que suelen adornar su discurso con enunciados verbales de factura inescrutable, que indican el carácter sobrenatural de su actuación, preñada de la voluntad de Dios. Se trata, en ocasiones, de pequeñas frases incomprensibles que se insertan en prédicas y exhortaciones. En otras, de segmentos textuales autónomos de un lenguaje desconocido que se extiende por varios minutos. Como tal, es capaz de irrumpir

también entre la grey, donde acostumbra aparecer en medio de las alabanzas y oraciones, como señal de la presencia del Espíritu Santo. Su expresión suele ir acompañada de fuerte compromiso kinésico por parte de los hablantes, que ejecutan movimientos enfáticos o repetitivos con brazos, cabeza o extremidades. Si bien de acuerdo a la doctrina, sus enunciados son susceptibles de traducción por quienes dispongan del don de interpretación de lenguas, en los cultos quedan, generalmente, indescifrados. Lo que interesa de sus enunciados es su carácter significativo de la actividad sobrenatural. Su función es metacomunicativa. No importa lo que estos mensajes dicen, sino lo que se dice en el acto de enunciación. Ellos ponen en escena lo numinoso, el misterioso poder divino. Al hablar en lenguas, los fieles lo experimentan; al escucharlas perciben la potencia de Dios.

En el culto asistimos a un espectáculo del espíritu. No lo decimos en un sentido peyorativo, sino aludiendo a la etimología del término, pues es allí donde éste se deja ver. Su presencia se encuentra dramatizada en la imposición de manos, muestra elocuente en la predicación inspirada de pastores y evangelistas, adquiere una dimensión estética y se ve animada por la música y los cantos devocionales, se despliega con plasticidad y vitalidad en la danza. Aunque esta última no se presenta con mucha frecuencia, ilustra bien su apuesta escénica. El espíritu entra en el cuerpo de los fieles y los lleva al baile, al son de la música, himnos, palmas y coros de la congregación. Los danzantes se vuelven el foco de atención, desplazándose por el espacio entre saltos y contorsiones, movimientos de cabeza y brazos. Las canciones y ritmos acompañan su presentación que puede prolongarse por varios minutos, hasta que paulatinamente cesa su actividad.

En algunos casos, la performance asemeja una verdadera coreografía. Su desempeño, sin embargo, no es pura exterioridad, sino apenas la evidencia que hace pública una intensa experiencia subjetiva. El culto también es medio de introyección y acción espiritual interior, manifiesta en particulares estados de conciencia, procesos cognitivos y flujos emotivos. Esto se busca a través de la oración, la alabanza, en ocasiones a través del ayuno y la vigilia. Los fieles se comprometen en la acción ritual con entusiasmo, fuerza, concentración y perseverancia. Es frecuente ver llorar a los asistentes del culto. Muchos testimonian que no lo hacen por angustia o tristeza, sino por ‘un gozo interior’ que los gratifica y que interpretan como un momento de ‘comunión con el Espíritu Santo’. Algunos se sienten iluminados, prendados por un sentido de certidumbre, cogidos por una fuerza que los mueve, conmovidos por la sensación de una presencia sobrenatural. Hay quienes caen desplomados al momento de recibir la unción. Unos gimen, otros gritan exaltados el nombre del Señor. Estas expresiones se contagian y se reproducen entre los asistentes al culto. Es el avivamiento espiritual, cuyo poder mimético se derrama sobre los que se reúnen a alabar al Señor.

‘Dios está en este lugar’ y ‘habla a tu vida’ es el reclamo de la mística pentecostal. En más de una ocasión, hemos escuchado al Espíritu Santo comunicándose en primera persona con la congregación por boca de uno de sus fieles. Así sucede en el siguiente ejemplo, en que toma la voz de una pastora, tras un largo clamor por parte de ésta, reivindicando el poder de la sangre de Cristo: “Ustedes han clamado y aquí estoy yo. Aquí estoy con ustedes. Ahora tengan fe,

tengan fe. Vean que yo estoy aquí. Alábame, alábame, porque no hay nada que no sea mío. No hay nada, no hay nada. Todo es mío, todo es mío, todo me pertenece. Sus peticiones, sierva mía, todas sus peticiones las voy a responder. Todas sus lágrimas las voy a consolar. Todo ese dolor que ha habido en su corazón lo voy a cuidar, lo voy a sanar. Los enfermos van a ser sanados, ustedes serán salvos. Grandes cosas van a suceder en este lugar. Nadie se podrá levantar en mi contra, porque ustedes han venido y yo les he respondido. Fuego del Espíritu, fuego del Espíritu Santo. El fuego te quema, el fuego te santifica. Ahora mi palabra, hay palabra mía en esta sierva, y esa palabra es para ustedes, para que ustedes la tomen, la reciban y sea como bálsamo para sus vidas”.

Tras entregar el mensaje, la pastora cae exhausta en una silla, por lo que la coordinadora pide a los hermanos que oren por ella. La acción ritual se traslada entonces hacia el centro del templo, donde se halla desplomada la medium. Los miembros de la congregación la rodean e inician una lucha espiritual para intentar liberarla, porque entienden que la ha afectado un espíritu de enfermedad o agotamiento. Sobre ella se despliega un torrente de oraciones que genera la reacción del Espíritu Santo, que vuelve a escena reanimado, para corregir el equívoco. La pastora se reincorpora de su letargo y, por su voz, aquél interpela a la congregación a gritos, hasta lograr imponerse al vocerío de la feligresía orante: “¿Saben lo que en ella puse? Le puse una antorcha que empieza a arder con mi poder, el poder del Espíritu Santo. Por eso les digo que ustedes tienen que aprender a discernir mi espíritu, no comiencen a reprender, porque se pueden equivocar. Si yo había administrado, si yo había hablado, no podía ser otro espíritu

que mi Espíritu Santo. No estén preocupadas, alábenme, alábenme, alábenme, alábenme, alábenme, porque en esta carne nunca van a resistir el poder del Espíritu Santo. Nunca lo van a poder resistir en esta carne. Por eso tengo que dárselo por medida y cuando pongo un poquito más, ustedes no lo resisten. Pero yo administré esta tarde. Esta tarde puse antorchas. Arde el fuego, arde el fuego. Déjalo que arda, déjalo que arda. Déjalo que queme. Déjalo, déjalo. Mira cómo cae el fuego. Recibe este fuego, recibe esta lluvia, recibe la lluvia como aquella rosa que se exhala mi perfume. Aleluya”. Tiempo después supimos que en su infancia esta pastora había sido víctima de un intento de parricidio, porque su padre sospechaba que su nacimiento era producto de un adulterio. Nos enteramos también que había huido muy joven de su casa para evitar los malos tratos que recibía y que, siendo ya adulta, había encontrado en Dios al padre que nunca tuvo. Para ella, las posesiones del Espíritu Santo eran una prueba del privilegio y fidelidad de su amor. Para el común de los miembros de la congregación, sus manifestaciones son una demostración de los hechos predichos por el Evangelio; una prueba viva de que ‘Dios es real’.

6.3.1.2. EL CULTO COMO MISIÓN O MINISTERIO DE EVANGELIZACIÓN

En este ítem abordamos el sentido misional del culto como acción de una iglesia militante que aspira a evangelizar el mundo. La práctica religiosa se caracteriza como un modo de llevar adelante la tarea encomendada por Dios, de la que sus miembros se sienten depositarios, y que se efectúa en el contexto de una lucha espiritual. El servicio religioso se perfila así como un modo de actuar sobre el mundo, a fin de llevar adelante los designios divinos.

Para las congregaciones pentecostales, el culto no es sólo la oportunidad de expresión de la fe, sino un medio para el desempeño de las tareas encomendadas

por Dios a su pueblo. Además de una instancia de comunicación trascendente, el servicio es una forma de plantearse frente al mundo e incidir sobre él. En términos sociológicos, se trata de un mecanismo de reproducción ideológico. En la acción ritual se manifiesta una iglesia militante. Los pentecostales se consideran soldados de Jesús, milicias de Dios cuya misión es combatir contra el pecado y las huestes de Satán. Respaldados en las Sagradas Escrituras (Efesios 6, 10), señalan que la fe es armadura y la Biblia, espada divina: “Vestíos de toda armadura de Dios, para que podáis estar firmes a las acechanzas del diablo. Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes (...). Y tomad el yelmo de la salvación y la espada del espíritu, que es la palabra de Dios; orando en todo tiempo con toda oración y súplica en el Espíritu ...”. Su guerra espiritual es contra el Diablo, caracterizado como ángel rebelde; su lucha terrenal contra la apostasía y el pecado, definido como desobediencia. Las armas son la reprensión, la oración, la alabanza y la predicación del Evangelio. Los cultos se enmarcan en esta situación de confrontación sobrenatural, que se actualiza y expresa en sus actos litúrgicos. Las oraciones inaugurales y las plegarias personales suelen incorporar amonestaciones a las fuerzas del mal; las alabanzas llaman al combate, exhiben las armas del cristiano, proclaman victoria; las prédicas aluden a este enfrentamiento y alientan a las milicias evangélicas; las unciones escenifican batallas en las que se persigue, ata, expulsa a demonios, para alcanzar sanidades, conversiones y liberaciones.

Este combate espiritual se considera condición para el éxito de la misión de la iglesia en la Tierra, cual es evangelizar al mundo. De él se alimenta la mística proselitista pentecostal, que hace del evangelismo una cruzada. Al respecto nos cita un pastor: “Porque aunque andamos en la carne, no militamos en la carne; porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas, derribando argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo, y estando pronto para castigar toda desobediencia, cuando vuestra obediencia sea perfecta” (Segunda de Corintios 10, 3-6). Los pentecostales hacen suya la ‘gran comisión’ (Mateo 28) encargada por Cristo a los apóstoles: “id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo”. Este apostolado se asume como misión de la iglesia. Su atención se vuelca hacia quienes se encuentran ‘perdidos en el mundo’ e ‘ignorantes de Dios’. Esto se expresa en la organización periódica de campañas de evangelización, la realización de visitas a los hogares de los vecinos, la asistencia a los enfermos y necesitados, la predicación al aire libre, la constante búsqueda de nuevos puntos de prédica, la amplificación del servicio por medio de parlantes colocados fuera del templo para que la palabra sea escuchada por la comunidad. Así, aunque la asistencia al culto se componga mayoritariamente de miembros de la congregación, parte importante del mensaje litúrgico se dirige siempre a los gentiles. De allí que la prédica insista en el mensaje de salvación, conmine a los pecadores a la conversión y advierta sobre su posible condena. El mensaje de transformación se expresa también en himnos que llaman a los impíos a seguir el camino cristiano, invitan al arrepentimiento y a aceptar la culpa. El

punto cúlmene se encuentra en el llamado a los asistentes a pasar al púlpito para asumir públicamente la decisión de aceptar a Dios. Cuando esto ocurre, la congregación celebra con muestras de gozo, ante lo que se considera una victoria.

El culto es mecanismo de reclutamiento y escuela doctrinal. En él se enseña la palabra del Señor, que va modelando la visión del mundo del cristiano, ceñida entre el Génesis y el Apocalipsis. La liturgia proclama, promueve y defiende el evangelio como verdad suprema. El púlpito es tribuna desde la que unilateralmente se debate contra 'falsas doctrinas' y se rebaten sus errores, como el siguiente fragmento de prédica. "En estos tiempos son muchos los hombres que viven engañados. Hay gente que cree en el sol como un Dios, hay gente que adora a los árboles y toma a los animales como un ser superior. Nosotros no adoramos a las creaciones, sino al creador. Hay gente que cree en los ídolos y venera a las imágenes. Están equivocados, porque así lo dejó dicho Dios en Éxodos 20: 'No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte y celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen'. Es palabra del Señor". Los pentecostales se consideran depositarios de una verdad revelada, cuya predicación –que les ha sido encomendada– es la clave para la salvación del mundo. De allí su perseverancia por extender la palabra del Señor y su intransigencia frente al error en materia de religión. El culto es un medio para llevar adelante esta misión, que recae sobre el conjunto de los miembros de la iglesia. Para los pentecostales el

sacerdocio es una tarea universal, por lo que cualquier miembro puede asumir responsabilidades litúrgicas. El desarrollo del culto es parte fundamental de su ministerio.

6.3.1.3. EL CULTO COMO MEDIO DE EDIFICACIÓN DE LA VIDA CRISTIANA

En este punto mostramos al culto como un medio de socialización de la ética pentecostal. Exponemos los mecanismos a través de los que esta tarea se lleva adelante. Referimos a las prédicas como un medio de enseñanza y promoción de los principios de la vida cristiana. Damos cuenta de las acciones dirigidas al control social de los comportamientos de los fieles y los mecanismos de sanción de las faltas.

La adhesión al evangelio no supone sólo la asunción del credo, sino la adopción de un modo de vida. El pentecostalismo tiene un fuerte compromiso ético. A quienes se incorporan a las congregaciones se les exige que den testimonio de fe en su proceder en el mundo, particularmente, en su comportamiento en el espacio de la familia y del trabajo, de modo que sean modelos a seguir. De aquellos que cumplen con las prescripciones, se dice que viven en 'santidad', condición que junto con la espiritualidad son los atributos ideales del fiel pentecostal. La metáfora de la 'edificación' refiere a este modo de obrar, a través del cual el cristiano hace de su vida 'un templo' y construye en santidad su camino hacia la salvación. En el culto, esta preocupación se expresa de diversas formas. Una de las más evidentes es la recurrente presencia de mensajes sobre las normas de conducta que deben cuidar los devotos, así como las prohibiciones que han de mantener. Desde los 10 mandamientos (Éxodo 20), la Biblia es pródiga en prescripciones y procripciones, que alimentan los mensajes cúltricos. En Gálatas (5, 16) encontramos uno de estos pasajes ejemplares, empleados para el cultivo de las virtudes del cristiano: "Digo pues: andad en el Espíritu y no satisfagáis los deseos de la carne. Porque el

deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne; y éstos se oponen entre sí, para que no hagáis lo que quisierais. Pero si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Y manifiestas son las obras de la carne, que son: adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías y cosas semejantes a éstas; acerca de las cuales os amonesto, como ya os lo he dicho antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios. Mas el fruto de Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza; contra tales cosas no hay ley”.

A través de la prédica, tanto en la lectura y la reflexión, como en el testimonio e ilustración de la palabra, se promueven estos principios de vida. La misericordia y el amor al prójimo, la fidelidad a la familia, la obediencia a las autoridades, el esfuerzo en el trabajo, la continencia frente a las pasiones y distracciones de la carne, la prudencia en el obrar y hablar se consideran señales de santidad y frutos del Espíritu Santo, prueba de que Dios ha tocado el interior de los hombres y su fe fructífera. La ausencia de estas virtudes o el obrar en sentido contrario constituyen faltas, que dificultan la posibilidad de salvación. Como tales son sometidas a crítica en el culto. La censura pública es uno de los mecanismos de control social. Los errores y caídas de los miembros de la congregación, generalmente son denunciadas por los predicadores desde el púlpito o bien acusadas por los fieles en el momento de las oportunidades. Si bien, no se acostumbra sindicar a los culpables, los miembros de la comunidad saben para quién va dirigido el mensaje. El discurso en torno a la trasgresión es una constante en el culto. Éste se emplea

no sólo como crítica ante situaciones concretas. En él se expresa el reconocimiento de la dificultad que implica el camino del evangelio y una sensación de potencial vulnerabilidad de los fieles que se encuentran expuestos a apartarse de él por debilidad, por tentación y por su condición humana de pecadores.

Al respecto, en una ocasión fuimos testigos de la solicitud de un pastor para que la iglesia orara por la obediencia de su mujer. Un requerimiento que encuentra sustento bíblico: “Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es la cabeza de la mujer, así como Cristo es la cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y él su Salvador. Así que, como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo” (Efesios 5, 22-24). Según expresó el solicitante, la falta de docilidad de su esposa dificultaba su trabajo pastoral. Esta situación había trascendido a la congregación. “Quien no puede dirigir su hogar, no está en condiciones de conducir la iglesia”, planteó un fiel en una oportunidad durante un servicio. Para hacer frente al problema, el pastor programó un culto especial al que invitó a un evangelista. En medio de éste, le pidió a su cónyuge e hijo que pasaran al frente del púlpito para proceder a la intervención ritual. El predicador invitado dirigió una oración para expulsar al espíritu de rebeldía, mientras el conjunto de los miembros de la congregación realizó una imposición de manos sobre la familia. Ella prometió sumisión y los tres terminaron abrazados llorando. Aunque se trata de un caso puntual, el ejemplo muestra el uso del culto como mecanismo de control social, a través del que se intenta modelar la conducta de los fieles según los preceptos bíblicos.

Otra manifestación de este celo moral es la imposición de sanciones en el espacio cúllico. Así lo hemos visto en al menos tres de nuestros casos de estudio, donde quienes se encuentran en falta son privados de las responsabilidades litúrgicas: no pueden predicar, coordinar, ni hacer de porteros. Su papel se limita a ser oyentes del culto. La aplicación de estas restricciones no siempre es bien comprendida y puede generar tensiones en la congregación. Como respuesta a las sanciones, algunos fieles optan por cambiarse de corporación, otros se alejan de los servicios o ejercen desde dentro una crítica a la conducción de la iglesia. Estos hechos, a su vez, repercuten sobre la armonía interna de la comunidad religiosa, que se considera requisito de la vida cristiana y condición para las manifestaciones del Espíritu. De allí que las iglesias más estrictas deban trabajar permanentemente en el culto por preservar la concordia a través de actos rituales especiales como enlazamiento de manos y la entonación de himnos de unidad y reconciliación. Junto a la reconvención de los descarriados, el culto brinda un espacio para la reflexión sobre las faltas y el llamado a la restauración de la conducta. En estos actos, la liturgia muestra los esfuerzos de los miembros de las congregaciones por mantenerse en el ‘angosto’ camino del Señor, para edificación de la vida cristiana.

6.3.1.4. EL CULTO COMO VÍA PARA LA SALVACIÓN DEL ALMA Y LA CONSECUCCIÓN DE LA VIDA ETERNA

Este segmento aborda la dimensión escatológica del culto, que se promueve como vía de acceso al reino de los cielos. Mostramos al culto como fuente de esperanza en la vida eterna y vía de compensación ante las penurias en la tierra. El mensaje pentecostal enfatiza la inminencia del fin de los tiempos y llama a prepararse para el momento del rapto celestial. Su discurso provee consuelo ante las pérdidas y genera sentimientos de seguridad para enfrentar la incertidumbre.

El pentecostalismo ofrece a los fieles un orden de sentido esperanzador. Quienes se entreguen al Señor y perseveren en la fe serán salvos. El servicio a Dios se promueve como una forma de ganarse un lugar en el reino de los cielos. En él se encuentra la posibilidad de gozar la felicidad, que tan esquiva o fugaz resulta para muchos en la tierra, de manera eterna. Así lo ilustra el siguiente segmento de prédica: “Tenemos una esperanza mejor allá arriba en los cielos, aleluya, porque llegaremos a la presencia del Señor. La Biblia dice que ya no habrá más sufrimiento, ya no habrá el horror, ya no tendremos que pensar en la obligación de trabajar para poder obtener el alimento. No tendremos la necesidad de ir al doctor para obtener atención a la enfermedad, no va a existir la angustia, sino que va ser una felicidad eterna, aleluya, para los que hemos confiado en Dios. Qué hermosa esperanza es la que Dios nos ha dado, hermanos. Esta es nuestra fe que se alimenta con la oración. Cuando ora, usted puede sentir la presencia de Dios y puede sentir un gozo, siente que algo le da más fuerzas para enfrentar los momentos difíciles y conflictos. Sigue caminando, sigue adelante porque hay algo que nos dice internamente que perseveremos, porque el justo vivirá eternamente”. Mas los que pequen conscientemente serán condenados, afirma el mismo predicador citando la Biblia (Hebreos 10, 26): “Porque si pecáremos voluntariamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda más sacrificio por los pecados, sino una horrenda expectación de juicio, y de hervor de fuego que ha de devorar a los adversarios”.

La salvación es una de las temáticas constantes del culto. Se formula como promesa en las prédicas, se refuerza en las letras de canciones, se presenta como expectativa en el testimonio de los coordinadores, es esperanza manifiesta en las oraciones e intervenciones de los fieles. La escatología o tratado de las cosas de ultratumba, se encuentra también ilustrada en las estampas y grabados que adornan las paredes de los templos. En la Iglesia Pentecostal Austral de Noguehue, por ejemplo, hay un gran cuadro que representa el momento de la parusía, cuando Cristo ha vuelto a la tierra para llevarse a su pueblo a los cielos. En la imagen se muestra el instante en que los hombres son levantados hacia el reino celestial. Una de las consignas pentecostales es que ese día está cerca, porque vivimos en los postreros tiempos. Entonces quienes perseveren recibirán su recompensa. Se trata de un evento esperado con ansias y proclamado como 'maravilloso'. Una fiel nos contó que ella había visto en sueños el reino de los cielos y que era tal como dice el himno de la nueva Jerusalén 'con calles de oro y mar de cristal'. Sus imágenes oníricas le presentaron al Señor sentado en un trono blanco, ante cuya visión se sintió plena de felicidad. Según nos aseguró, su más grande anhelo es ver llegar ese día en que se cumplirán sus previsiones. Otra hermana nos testimonió que en sus sueños, al llegar al cielo se había encontrado con el pastor que la bautizó y con los miembros ya fallecidos de su iglesia. La mayoría de los feligreses expresa este deseo de trascendencia y se dan fuerzas unos a otros para lograrlo, como se advierte en la siguiente intervención de un coordinador: "En el mundo de Dios reinaremos con nuestro Señor. Cuando estemos con él vamos a ser felices, cierto, porque si permaneciéremos fieles vamos a llegar a él. El Señor nos ayude cada día para serle fieles".

La salvación del alma y la vida eterna son las grandes compensaciones que ofrece el evangelio. El culto es una forma de obtenerlas. No importan las cargas, dolores y padecimientos de este mundo. Algún día el Señor llevará a sus fieles a su lado para hacerlos descansar eternamente. Esta confianza es fuente de tranquilidad frente a la posibilidad de la propia muerte. Así lo expresa la prédica de un evangelista: “Hay gente que le tiene miedo a morir. Le da temor pensar en perder la vida. Pero todos sabemos que de alguna manera tenemos que partir de la tierra. Por eso debemos preocuparnos de estar bien con Dios, de venir a la iglesia a dar gracias a Dios, de estar dentro de la iglesia para alabar al Señor con gozo y alegría. Yo sé que este cuerpo va a tener que morir con alguna enfermedad, yo sé que este cuerpo va a tener que irse al polvo de la tierra, porque la carne tiene que ser acrisolada. Quizás será con cáncer, quizás con un resfriado, pero sé que mi alma, mi espíritu se va con Cristo. Ese es mi deseo, amigos. Por eso no puedo cansarme de alabar al Dios eterno. Gloria a Dios”. La fe en la vida en el más allá es igualmente motivo de conformidad frente a la peor de las pérdidas, como es el fallecimiento de algún ser querido. Así se advierte en el siguiente fragmento de reflexiones fúnebres, ante el deceso de una joven: “Los que mueren en Cristo viven eternamente en él. Por eso, Señor, te damos gracias de haber salvado a esta joven de la muerte eterna para darle vida eterna. Quizás no estuvo en Dios el darle sanidad, pero lo más importante, hermanos, es que en el lugar donde ella va no habrá tribulación, no hay angustia ni amargura donde ella está hoy”. La asistencia al culto tiene para los fieles este sentido de finalidad, que trae adosados sentimientos de seguridad y consuelo por fe en este futuro promisorio.

6.1.3.5. EL CULTO COMO MEDIO PARA ENFRENTAR LAS NECESIDADES TERRENALES

El siguiente punto expone la dimensión pragmática del culto, que prepondera sobre la escatológica. Mostramos al servicio pentecostal como espacio de acción del Espíritu Santo, que opera para atender las necesidades humanas. Señalamos la orientación realizativa que asume el culto. Destacamos a éste como un espacio de performatividad humana, en el que los participantes hacen entrega de sus cargas, que depositan en las manos de Dios. Referimos a los principales tipos de requerimientos y a las evidencias del obrar divino.

Más marcada que la dimensión escatológica se encuentra la pragmática del culto. La primera se manifiesta predominantemente en el ámbito discursivo, la segunda no sólo es un tema permanente invocado en las prédicas e intervenciones, sino se expresa de un modo realizativo en la acción ritual. El culto es el lugar donde el Espíritu Santo acude, movido por la oración y la alabanza, para resolver los problemas y obrar milagros en la vida de los hombres, para bendición de éstos y a modo de prueba de su poder, para que otros crean. Su escenificación se encuentra en la imposición de manos, a través de la cual se produce la unción espiritual. Por intermedio de ésta operan sanidades, liberaciones espirituales, revestimientos de protección y la propiciación de bendiciones, a requerimiento de los solicitantes. Son muchos los que llegan al culto atraídos por la promoción de unos resultados prodigiosos. El testimonio de los fieles que entrevistamos señala a las necesidades como la motivación predominante para acercarse al templo. La satisfacción de éstas es también una de las principales fuentes de conversión. La sanidad propia o la de un ser querido figura de un modo recurrente como uno de los caminos que conduce al servicio a Dios. En las congregaciones hay también personas que se acuerdan de Dios sólo en los momentos de aflicción. Durante

nuestro trabajo de campo, hemos visto pasar al púlpito a individuos acongojados que tras presentar sus problemas a Dios y afirmar su compromiso con él, no han perseverado en su decisión. Al respecto, los pentecostales reconocen que hay muchos que asisten a los templos sólo por interés en la solución de sus dificultades, pero advierten que Dios conoce los corazones y reconoce a los justos.

La liturgia no sólo es espacio de acción espiritual, sino de performatividad humana. Entre los propósitos declarados por los participantes se encuentra, de un modo destacado, la 'entrega de las cargas a Dios'. En al menos dos de las iglesias, como tal se caracteriza el momento de la primera oración, en el cual los fieles dan cuenta de sus tribulaciones. En palabras de una hermana: "Uno le deja su carga al Señor, su angustia y su tristeza, y Él nos hace libres. El Señor se lleva toda preocupación que hay en nosotros y nos renueva nuestras fuerzas, porque a veces estamos cansadas, pero si uno le pide ayuda al Padre, él lo ayuda, porque está con nosotros". La comunicación trascendente sirve aquí de mecanismo de desahogo, que exterioriza los conflictos y, metafóricamente, los echa fuera a través de la plegaria. Según nos explica otra fiel: "En la primera oración uno entrega a Dios sus problemas y cargas, para que éste libere la tristeza de nuestro corazón. Lo primero es pedir perdón al Señor y rogarle que se lleve todas nuestras cargas, para así sentir su presencia". La presentación de las dificultades sirve de catarsis, como se advierte en el siguiente testimonio: "Cuando llego al culto lloro, le cuento al Señor lo que me ha pasado, lo que me dolió, si me encuentro triste o me pasa esto o lo otro. En cambio, cuando uno no tiene a quien recurrir, las angustias se cargan en el corazón. Como dice la Biblia, uno se halla encadenado, no encuentra

salida. Solamente Cristo puede sacarnos la tristeza y la amargura, si creemos en él, porque Él vino para darnos libertad y permitirnos su gozo”. Como resultado de la participación en el culto, nuestros entrevistados aseguran encontrar ‘alivio’ a sus problemas y sentirse ‘livianitos’.

‘Gran consolador’, ‘médico celestial’, ‘padre protector’ y ‘fuente de bendiciones’, son algunos de los atributos adjudicados a Dios. Los fieles formulan sus requerimientos en la plegaria, éste les responde a través de la acción del Espíritu Santo. Así lo afirma un predicador: “El Cristo de la gloria está aquí, hermanos, para aliviar tu tristeza, para aliviar tu dolor. Quizás por tiempo llevas una sequedad dentro de tu corazón. Quizás llevas una amargura en tu vida, en tu ser, hermano. El Cristo de la gloria está aquí en esta tarde, para restaurarte, para levantarte, para dejarte afinadito como una guitarra y puedas así alabar al nombre del Señor con gozo, con gratitud. Quizás por tiempo llevas una pena dentro de tu corazón que no te deja alabar a Dios. ¿Tienes algo que te molesta en tu corazón? Dios venga y tome tu vida, y que esta tarde sea propicia para la sanidad espiritual”. La principal demanda para la acción ritual es la de las sanidades corporales, pero los requerimientos se extienden también a la regulación de los estados afectivos, el funcionamiento de las relaciones humanas, la inserción laboral e incluso a la prosperidad de la vida material. En una ocasión, por ejemplo, presenciamos una oración con imposición de manos destinada a propiciar la aparición de una vaca extraviada con la que la familia de la solicitante esperaba pagar una deuda. Cabe destacar que las satisfacciones en cualquiera de estos ámbitos son interpretadas como obras del Señor. El restablecimiento de las dolencias es considerado como

sanidad divina, la obtención de la tranquilidad de ánimo y el logro de la armonía familiar son evaluadas como liberaciones espirituales, la estabilidad laboral y el progreso material son calificadas como bendiciones de Dios. No importa la falta de inmediatez entre la solicitud y la satisfacción de la necesidad, cualquier cambio positivo de situación puede ser valorado como una intervención del Espíritu Santo. Cuando la respuesta esperada tarda, los pastores advierten a los fieles que no deben perder la fe, pues Dios muchas veces pone pruebas a sus seguidores para confirmar su fidelidad. No obstante, todos nuestros entrevistados dan testimonio de sus obras, puesto que de uno u otro modo éste ha contestado a sus invocaciones rituales. El culto es el lugar donde se realiza este particular comercio. De una parte vemos en él a los hombres humillados orando, de otro encontramos la presencia del Espíritu Santo obrando sobre la vida de los presentes, en conformidad a los méritos de la fe de éstos o su 'bendita misericordia'.

6.1.3.6. EL CULTO COMO MEDIO DE TRANSFORMACIÓN DE LA PROPIA VIDA

En este punto examinamos al culto como una fuente de cambios en la vida de los participantes. Mostramos al pentecostalismo como una alternativa para enfrentar las situaciones de crisis vital, falta de sentido o conducta desviada. Señalamos las exigencias de transformación que la iglesia impone a los neófitos. Consignamos su llamado a quienes se sienten insatisfechos respecto al rumbo de sus vidas. Caracterizamos al culto como un espacio de acogida y apoyo para enfrentar el cambio. Destacamos el papel del testimonio como un discurso que recuerda los efectos de la conversión.

Para varios de los miembros de las congregaciones, la incorporación a las iglesias ha sido un modo de transformación de la propia vida. En la biografía de estos conversos encontramos historias de marginalidad social, abandono, delincuencia, alcoholismo y violencia. Algunos confiesan su paso por la cárcel,

otros reconocen intentos de suicidio y hablan de una vida anterior marcada por carencias afectivas, desesperanza y vacío existencial. Entre los casos ejemplares que hemos conocido se encuentra el de una hermana que fue acumulando odio hacia su esposo, hasta el punto de pensar en matarlo a hachazos. Por terceras personas supimos que su rabia se debía a que el cónyuge había abusado sexualmente de las hijas de ambos. Gracias a Dios, logró superar su rencor hacia él y salvar su matrimonio, que hoy cuenta con un nuevo hijo. Un jefe de coro nos confidenció que gracias al culto había logrado alejarse de su 'destino carcelario'. Su trayectoria vital sigue el hilo conductor de la inestabilidad desde los arrebatos de un padre alcoholizado a la violencia intrafamiliar, desde la calle como escuela a la evasión en el consumo de drogas y la delincuencia como modo de vida. Cuando llegó al culto había pasado varias temporadas en la cárcel, la más prolongada de las cuales purgó una condena de un año y dos meses, por robo simple, pero la policía lo buscaba para pagar por nuevas causas. 'Dios puede cambiar tu vida', es el mensaje que él, como tantos otros, encontró en el templo. Así lo testimonia: "Hoy, gracias a Dios, vivo tranquilo en mi hogar, tengo mi familia y un trabajo que, aunque no es estable, me permite sostener a mi familia. Él me ha transformado, ahora dependo del propio esfuerzo para seguir adelante, testificando la grandezas de Dios".

De acuerdo a los pentecostales, el encuentro con el Espíritu Santo cambia la vida del hombre. Como señala un coordinador: 'Cuando Dios nos llama, muchas veces venimos con nuestro corazón duro, rebelde, por nuestras dolencias, pesares y angustias, pero el Señor nos cambia y transforma ese corazón duro en una

sensibilidad y un amor que afuera no se ven”. Como contraparte, la propia iglesia le exige a los conversos signos de esta transformación, según lo demanda la Biblia (Efesios 4,22-32): “En cuanto a la pasada manera de vivir, despojaos del viejo hombre, que está viciado conforme a los deseos engañosos, y renovaos en el espíritu de vuestra mente, y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad. Por lo cual, desechando la mentira hablad verdad cada uno con su prójimo, porque somos miembros los unos de los otros. Airaos, pero no pequéis: no se ponga el sol sobre vuestro enojo, ni deis lugar al diablo. El que hurtaba no hurte más, sino trabaje haciendo con sus manos lo que es bueno para que tenga qué compartir con el que padece necesidad. Ninguna palabra corrompida salga de vuestra boca, sino la que sea buena para la necesaria edificación, a fin de dar gracia a los oyentes. Y no contristéis al Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis sellados para el día de la redención. Quítense de vosotros toda amargura, enojo, ira, gritería y maledicencia y malicia. Antes sed benignos los unos para con los otros, misericordiosos, perdonándoos unos a los otros, como Dios también os perdonó en Cristo”. A quienes se incorporan a la iglesia se les pide que abandonen los vicios, se abstengan de ir a fiestas o participar en deportes y sean cuidadosos de su apariencia y expresiones. Los cristianos deben demostrar la mutación que se ha producido en sus vidas.

Quienes anhelan una transformación encuentran en el culto un espacio sociocultural propicio para apoyar el cambio. El evangelio invita a los neófitos a enmendar el rumbo, las congregaciones rituales respaldan la modificación, ofreciendo una acogida afectuosa, ayuda y comprensión. El mensaje

evangelizador apela a los sentimientos de insatisfacción en la vida de los oyentes, como se advierte en el siguiente segmento testimonial entregado por un predicador, quien nos aseguró que la primera vez que entró al culto parecía que el mensaje era para él: “Entré a la iglesia, había un culto precioso. Cuando el pastor hizo el llamado, mi cuerpo quería arrancar, pero algo me contuvo y me decía que ese era el camino que debía tomar. El pastor llamaba: ‘Tú eres el que necesitas cariño, tú eres el que estás amargado, tú eres el que necesitas salvación, tú eres el que estás angustiado. Tú que estás perdido en el alcohol, porque tienes una vida marcada y no puedes perdonar’. Yo sentía que me apuntaba a mí”. Su estado anímico lo hacía sentirse interpelado por la convocatoria. La biografía de este informante se encontraba ceñida por la falta de una figura paterna y el abandono de la madre, que lo dejó al cuidado de los abuelos y a la que veía una vez al año. Desde los 12 años se había volcado a la calle, hecho ‘amigo de lo ajeno’ y dedicado al alcohol. “Mi vida era embriagarme. Donde había una fiesta, allí partía, la cosa era divertirme. El problema era la amargura que había dentro de mí. Dos veces intenté quitarme la vida. Sufría por la falta de cariño, porque nunca supe lo que era un padre o una madre, después por la pobreza que había en el hogar”. De allí que las palabras del predicador resonaran en su mente. “Yo estaba asustado. Entonces recibí a Cristo. El pastor me llama y, cuando paso, lo más lindo es que me abraza como nunca nadie me había abrazado y sentí un cariño, un aprecio tan grande. Yo lloraba y daba gracias. El pastor me preguntó qué necesitaba. Yo respondí: ‘cariño y que mi vida pueda ser cambiada’. Y empecé a recibir a Cristo”.

Hay muchas personas que encuentran en la congregación cúllica manifestaciones de afecto y ayuda que no tienen en otro lugar. Los miembros de la iglesia se consideran como una familia y se comportan como tal, brindándose asistencia espiritual, emotiva y material según sea la necesidad que enfrenten los hermanos. En la liturgia se refuerzan unos a otros para seguir su camino de devoción. En este espacio, el testimonio de su conversión es una pieza infaltable. Está allí para recordarse a sí mismos y los demás cómo era su pasar antes de entrar a la iglesia y cómo están hoy: “Yo digo ¿cómo puedo pagar lo que Dios hizo en mi vida, sacándome del medio del alcohol donde no valía un peso? La sociedad ya no me miraba, mis pasos iban derecho a la cárcel, ni mi familia ni nadie daba un peso por mí. Era un amante de las carreras, andaba perdido en el vicio y el alcohol. Recorrí muchas religiones. Anduve detrás de los santos, llevaba la bandera en los lepunes, me metía a las misas porque buscaba una respuesta. En una oportunidad tomé la hostia, pero al salir de esa iglesia seguí igual. Nada me hacía cambiar, ni el servicio militar, por más palos que me dieron. Pero un día, cuando entré por esa puerta me dijeron que Jesucristo podía cambiar mi vida y oí la palabra del Señor que dijo ‘ven y descansa’ y descansé en Cristo Jesús. Ahora ya llevo 17 maravillosos años alabando el nombre del Señor. Aquí está la verdad, con mucho amor y cariño, amados hermanos, puedo decirles que Jesucristo es la única respuesta para nuestras vidas”.

6.3.2. TRANSFORMACIONES Y MEDIACIONES DEL CULTO PENTECOSTAL

En este apartado textual abordamos nuestro problema de investigación y objeto de estudio en el segundo de los tipos rituales. Mostramos al culto como un medio de evangelización del mundo y transformación de la vida de los conversos, a los que se les exige un alejamiento de los placeres mundanos. Más que como una adscripción religiosa, el pentecostalismo se asume como un principio de constitución de la identidad que presenta un carácter totalizador. Advertimos que su desarrollo implica la introducción de un principio de diferenciación religioso, pues rechaza a la religiosidad ancestral por considerarla idólatra y pagana. Señalamos que constituye una segunda empresa evangelizadora que se asienta en el terreno abonado por la primera. Su crecimiento se produce a costa del catolicismo nominal. Destacamos que el culto proporciona una mediación formal respecto a los sistemas rituales precedentes, en tanto conjunta un sistema de representaciones cristianas con una fenomenología espiritualista similar a la de la religiosidad indígena. No obstante, esta sintonía en el plano de la experiencia contrasta con una incompatibilidad doctrinal. Consignamos algunos contrastes entre el sistema indígena y el pentecostal: el primero es comunitario, el segundo muestra una tendencia a la individuación de la fe; el primero se funda en la memoria ancestral, el segundo instala la narrativa bíblica como fundamento histórico; el primero intenta el desplazamiento hacia lo sagrado, el segundo busca su emplazamiento. Planteamos que la extensión del pentecostalismo se ve favorecido por su carácter desburocratizado y participativo. No obstante, argumentamos que su crecimiento exponencial se debe a las mediaciones que ofrece este sistema ritual. Sostenemos que su mediación dominante es psicosocial, en tanto articula un sistema de representaciones, procesos cognitivos, estados emotivos y disposiciones actitudinales adecuados para enfrentar situaciones angustiantes. Afirmamos que su mediación general es de carácter social y supone una articulación entre las representaciones, orientaciones conductuales y la posición en la estructura social. El nexo entre ambos es la retórica de la presencia, que pone en escena al Espíritu Santo. La eficacia de la primera se manifiesta en lo que los pentecostales denominan las ‘obras del espíritu’. La productividad de la segunda es lo que distinguen como los ‘frutos del espíritu’. La primera es el espacio de expresión de la mística espiritualista; la segunda, el despliegue del programa de disciplinamiento que constituye un vector de cambio social de carácter modernizador.

El culto pentecostal tiene vocación de cambio. Como hemos mostrado, su aspiración es evangelizar el mundo y transformar la vida de los creyentes. La conversión al pentecostalismo exige a los fieles el abandono de las antiguas creencias y prácticas religiosas, y una modificación de sus hábitos de vida. Quienes se incorporan al movimiento deben alejarse de lo “mundano”, entendido como aquello que está fuera o alejado de la iglesia, no en el sentido físico, sino simbólico, es decir, que es contrario a sus preceptos. El mundo se asocia a la

carne y el pecado; lo opuesto al espíritu y contrario a la ley de Dios. A quien busca la trascendencia espiritual se le exige templanza, moderación de los sentidos, control de sus impulsos y negación de la sensualidad. Los pentecostales rechazan las tentaciones de la carne y evitan lo que pueda hacerles perder el control. De allí, por ejemplo, su condena al alcohol, que en el espacio etnográfico donde se desarrolla nuestra investigación, constituye un problema social. Los pentecostales rehuyen las situaciones asociadas a éste: las fiestas, bailes, carreras a la chilena y el 'deporte', como denominan a la práctica del fútbol, que suele derivar en encuentros de camaradería animados por el trago. Los conversos deben abandonar 'las canchas' y las pistas de baile para abocarse a la iglesia. Esto no implica que se olviden del mundo, pues aspiran a conquistarlo y se preocupan de las manifestaciones de la carne y del pecado a las que intentan vencer, a través del ejercicio de una vida en santidad. De allí que no se queden en el templo, sino lleven la palabra a los lugares donde vean necesidad: a las cárceles, los hospitales, los asilos de ancianos, las casas de los vecinos enfermos o necesitados, las calles y plazas. A sus miembros se les exige una práctica de vida cristiana consecuente con sus prédicas, particularmente en el espacio de la familia y del trabajo, que se consideran campos de apostolado. Quienes aspiran a la vida eterna están obligados a la fidelidad. Los conversos deben abandonar otras formas de devoción, como el culto a los santos y advocaciones de la Virgen, y abstenerse de participar en las manifestaciones de la religiosidad williche, consideradas paganas.

El pentecostalismo es más que una adscripción religiosa, **un principio de constitución de la identidad**. Los fieles se presentan ante el mundo como

evangélicos, aceptando a la religiosidad como una dimensión organizadora del ser, con predominio sobre otras variables identitarias, como las de nacionalidad, clase, ocupación, etnia o género. La iglesia se proclama como puerta de acceso a “una nueva vida”, en tanto se asume a la religión como **proyecto totalizador**, que extiende su dominio a los distintos campos de acción en que se desenvuelven sus miembros. La Biblia se erige en principal fuente de referencias y representaciones desde las que se interpreta al mundo. En esta perspectiva, el lepün se vislumbra como la manifestación de una antigua religión, precedente al cristianismo y se asocia con el culto del Dios Baal, mencionado en el Antiguo Testamento. Los sacrificios que se realizan en él son calificados como los ‘holocaustos’ que describe el Levítico (6,9), inaceptables a los ojos de Dios desde que éste ofreció a su propio hijo en sacrificio. Quienes mantienen este antiguo culto entran en pecado de infidelidad y caen en prácticas paganas. De allí la tensión que experimenten conversos que perseveran en su tradición ancestral. La participación en ambos tipos de congregaciones es una excepción tolerable sólo gracias a la baja periodicidad del lepün, que se realiza predominantemente una vez al año. Los fieles pentecostales que colaboran con la organización de la rogativa indígena no dejan de experimentar un sentimiento de culpa, de preocupación por la opinión del pastor o de inquietud por el qué dirán. Su compromiso con la religiosidad ancestral se explica por el apego al recuerdo de los ‘mayores’, intensificado en estas ceremonias en las que han participado desde su niñez, o bien por solidaridad con esposos o hijos miembros de la congregación. De los evangélicos encuestados por nosotros, sólo la tercera parte (un 35,38%) confiesa asistir al lepün. La mayoría de ellos lo hace como visita u observadores. Sólo 15 de 130 entrevistados

de esta religión⁴⁴ reconocen participar activamente en el lepün. Una parte importante de quienes no asisten (56 de 130 entrevistados, lo que corresponde a un 43,07%) afirman que la rogativa indígena es contraria a su religión.

El desarrollo del pentecostalismo en la zona introduce un principio de diferenciación religioso que revive la lógica de la primera evangelización. A los williche que manifestaban apego a su cultura se los calificaba entonces de infieles. Hoy se les adjudica la categoría de idólatras y paganos. Ante sus ojos, los asistentes al lepün aparecen como mundanos, individuos que se mantienen apegados a las pasiones y los placeres carnales. Las formas rituales del ngillatun alimentan esta imagen. Éste se realiza a pleno campo, en contacto con la naturaleza, incluye sacrificios de animales, bailes colectivos y el consumo festivo de alimentos. En contraste, el ministerio pentecostal aparece como un programa civilizatorio, que erige templos, sustituye la sangre por ofrendas en dinero y establece un sistema disciplinario. En este último punto, su crítica se extiende a los católicos, a los que no sólo acusa de idolatría, sino reprocha un débil compromiso con Dios, por no vivir apegados a lo que indica el evangelio.

El pentecostalismo se desarrolla aquí como una segunda empresa evangelizadora, que siembra sobre el terreno adelantado por la primera. El resultado de aquélla es una religiosidad mestiza que se asume nominalmente católica, pero no se practica ni se acoge como un modelo de vida. Debemos recordar que los williche de esta área aceptaron el catolicismo como una concesión

⁴⁴ Esta cifra contempla 129 personas que se asumen evangélicos y 1 que se declara evagélica y mapuche, a la vez. Ver anexo, donde se detallan los resultados de la encuesta..

política. Éste se adopta en términos instrumentales, con el propósito de favorecer su integración en el nuevo orden. En principio, lo que predomina es la formalidad. La adscripción religiosa de la población williche quedaba consagrada en el ritual de bautizo y no obligaba a ésta más que a pasar por la misión una vez al año y cuidar algunos sacramentos, como el del matrimonio. La misión de Río Bueno, cabecera de la jurisdicción eclesial área, se encontraba situada entre 30 a 60 kilómetros de las comunidades bajo estudio. Sus restricciones temporales –la extensión de las distancias, la escasez de recursos y la falta de religiosos– fueron impedimentos prácticos para un ejercicio más constante de la liturgia entre la población williche y limitante para la fundamentación doctrinal de la fe. No obstante, sus representaciones se difunden a través del entramado institucional –la escuela, más tarde el servicio militar– ya que hasta adentrado el siglo XX el catolicismo es ideología de Estado.

Pese a ello, hasta el presente, la eucaristía tiene baja frecuencia y débil capacidad de convocatoria en las comunidades. La fe católica se expresa en formas privadas de oración y se hace evidente en las festividades religiosas de los santos o advocaciones a la Virgen. Ella no se considera un obstáculo para el desarrollo de la religiosidad ancestral a través del lepün, sino más bien un complemento. Quienes se declaran católicos no ven inconveniente en continuar practicando sus rogativas tradicionales. De hecho, la mayoría de quienes participan en el ceremonial indígena (58% de los asistentes⁴⁵) declaran esta religión, lo que se advierte con mayor intensidad en el núcleo de las congregaciones

⁴⁵ Esta cifra considera tanto a quienes se asumen católicos, como a quienes se declaran católicos y creyentes en la religión mapuche. Ver anexo.

organizadoras del ritual. Los misioneros que procuraron extirpar las prácticas chamánicas y mantener en regla funerales y casamientos, fueron más tolerantes con el ngillatun, probablemente por su carácter esporádico y baja periodicidad. El ecumenismo, que desde el Concilio Vaticano Segundo se hace política eclesial y estrategia evangelizadora, vino a legitimar esta situación. Así, no es extraño ver a sacerdotes o religiosas de visita en el lepün. En contraste, durante los años que venimos participando en rogativas indígenas, nunca hemos encontrado la asistencia de un pastor y, por el contrario, sabemos de su reticencia a acercarse a este espacio, aun como señal de cortesía o buena vecindad.

El crecimiento pentecostal se ha producido aquí a costa del catolicismo. Los conversos no vienen desde la religiosidad indígena, sino desde un catolicismo sincrético y de baja intensidad. Su doctrina se difunde con facilidad sobre la base del sistema de representaciones cristianas, previamente socializadas por los misioneros y preceptores de escuela. En tanto su misticismo conecta con el espiritualismo vitalista de la matriz cultural indígena. He aquí una de las mediaciones fundamentales del culto pentecostal, **una mediación formal**, que explica su éxito en esta área. **Éste articula el credo cristiano con la experiencia religiosa ancestral.** Si bien, el pentecostalismo se inscribe en la tradición cristiana y se ofrece como una radicalización del proyecto evangelizador, su retórica de la presencia lo hace formalmente más próximo a la religiosidad indígena que el catolicismo. Nos encontramos en él ante un retorno a la religiosidad tradicional –entendida como premoderna–, no sólo por su carácter totalizadora sino porque reinstaura la poética del milagro y del poder numinoso en

la vida cotidiana de los hombres. El pewma mapuche o comunicación con los espíritus durante el sueño y el pelom o visiones encuentran su correlato en revelaciones y visiones proféticas pentecostales. El kuymun o trance espiritual, en el que la machi requiere al dungunmachife como traductor, tiene su símil en el don de lenguas. En ambos sistemas la etiología de la enfermedad señala a las fuerzas malignas. Ambos emplean intervenciones rituales como procedimientos de sanidad. Esta sintonía en el plano de la experiencia, no obstante, es solapada por la doctrina pentecostal, que se asume incompatible con la religiosidad vernácula. Su teología rechaza las componentes naturalistas y animistas de aquella, y condena las prácticas rituales ancestrales como erráticas. Considerado dentro de la tradición cristiana, el pentecostalismo constituye una transformación. Visto en la perspectiva de la religiosidad indígena es una clase de transmutación, en tanto implica el desarrollo de una especie nueva que lo amenaza y promueve su extinción.

El contraste entre los tipos rituales es notable y señala el sentido que adquiere el cambio social. Mientras el lepün es un ritual comunitario que vela por los problemas que son de interés compartido, el culto es un rito de administración espiritual que atiende los problemas personales. El ngillatun contiene la idea de un destino común que envuelve a los miembros de los grupos sociales. Para los mapuche, las faltas de algunos pueden derivar en los males de otros y generar problemas colectivos, que se deben enfrentar solidariamente. El culto plantea que la salvación es un problema individual. Si bien es obligación de los fieles difundir la palabra del Señor para atraer más almas a su camino y librarlos de la

condenación, la decisión es personal. En esta perspectiva, cada cual debe hacerse responsable de sus actos y enfrentar su destino. El desarrollo del culto es el corolario de los procesos de disolución de la vida comunitaria y de creciente individuación de la existencia.

Con el pentecostalismo se instalan y difunden en las comunidades nuevas formas rituales. La cruz y el crucifijo católicos son sustituidos por la Biblia, como símbolo litúrgico. El sentido dominante de los primeros es la conmemoración del sacrificio y apunta en una dirección retrospectiva. La segunda es una herramienta para el conocimiento y la acción ritual, que se emplea en una actividad prospectiva del Espíritu Santo. El texto bíblico deja de ser el instrumento privilegiado de los especialistas rituales, para convertirse en un elemento de uso obligado por los fieles, que lo llevan al culto. Éste se ostenta como espada y consume como pan del Señor. El pentecostalismo promueve un acceso personal y directo de los creyentes a las Sagradas Escrituras, a través de su lectura y estudio permanente. La Biblia se constituye en fuente de representaciones, que alimenta el imaginario de sus miembros y propone una narrativa histórica. Así, por ejemplo, consultado respecto a la longevidad de los antiguos mapuche, un encargado de obra nos respondió que, efectivamente, en el pasado la gente vivía muchos años, como Matusalem quien llegó a los 800. Para los cristianos, en la Biblia se inscriben las leyes de Dios. Los pentecostales encuentran en sus versículos el fundamento de su credo y de su ética, documentados en referencias que se citan a modo de prueba. En una ocasión, un miembro de las rogativas indígenas nos argumentó, con tono de amargura, que allí se encontraba la ventaja de los evangélicos: “Ellos tienen un

libro en qué sustentar su religión y nosotros no tenemos más que los recuerdos de nuestra tradición". No obstante la centralidad litúrgica del mensaje de las Sagradas Escrituras, en el culto predomina la oralidad sobre la lectura. La alocución en voz alta de unos cuantos versículos da lugar a largos discursos inspirados, donde prevalece la interpretación doctrinal por parte de los predicadores, el testimonio e ilustración de la palabra en situaciones de la vida real. Muchos evangelistas apenas saben leer. En ellos prepondera un discurso basado en su experiencia religiosa y el despliegue de mensajes improvisados que se consideran dictados por el Espíritu Santo.

Pero el culto no sólo es lugar donde se puede recibir la administración de la palabra, sino un escenario de acción del Espíritu Santo, donde éste realiza obras extraordinarias. Es en este carácter realizativo donde radica su mayor fuerza y una importante diferencia. En él encontramos una mezcla de rogativa y culto chamánico. El ritual es espacio de adoración, pero también de intervención para actuar sobre las necesidades y requerimientos de los asistentes. Al igual que en el chamanismo, los oficiantes son aquí mediadores a través de los que se produce la acción de las fuerzas espirituales. Su carácter operante lo distingue de la eucaristía católica, de perfil conmemorativo, pero también de la rogativa indígena que se manifiesta con un sentido más invocatorio. En contraste, la liturgia pentecostal permite llevar adelante sanaciones, liberaciones espirituales, propiciaciones y exhortaciones, según los requerimientos de cada cual. Su eficacia para combatir la enfermedad es una de sus principales fuentes de prestigio. La promesa de milagros, el testimonio de hechos extraordinarios e inexplicables, sólo

atribuibles a la acción divina, atrae sobre él la atención de los necesitados y desamparados.

Los predicadores que animan esta empresa litúrgica suelen ser miembros de las propias comunidades, donde el pentecostalismo ha logrado un importante arraigo territorial. Uno de los factores coadyuvantes al crecimiento de éste es el modelo institucional desburocratizado de sus iglesias. La mayor parte de los pastores surgen de una vocación de llamado espiritual. No se forman en seminarios sino en la práctica evangelizadora. Para el desarrollo de la actividad ritual no se requiere más que una comunidad orante, pues cualquier fiel con un poco de preparación o fe e inspiración puede conducir el culto. Ello facilita la proliferación de las iglesias y la multiplicación de los puntos de prédica. El carácter flexible y participativo del culto y la diversidad de los mecanismos expresivos a través de los que se desarrolla la adoración, lo hacen más atractivo que la liturgia católica, que requiere de la visita de sacerdotes, externos a la comunidad. La diferencia en el nivel actividad de las confesiones religiosas es notable. Mientras las misas no superan la frecuencia mensual, las congregaciones pentecostales mantienen, generalmente, más de un culto todas las semanas. El contraste respecto a la religiosidad indígena es aún más acentuado. El lepün se presenta como la supervivencia de un sistema religioso, prácticamente desintegrado, como una manifestación sincrética desprendida de su matriz cultural de origen y con signos de secularización. El pentecostalismo, como un sistema integrado y operante, que logra la articulación del credo y la ética en la vida de sus miembros.

De acuerdo a los datos de nuestra encuesta, la representatividad de los evangélicos en el espacio de las comunidades llega al 45,1%, lo que triplica su presencia a nivel nacional, que alcanza al 15% de la población. La mayor parte de ellos se inscriben en el pentecostalismo. El evangelismo que se vive en las comunidades williche es el de las 'lluvias tardías'. Con este nombre se conoce al avivamiento espiritual previo a la vuelta de Cristo para el 'arrebataimiento' de la iglesia. Un evangelismo que anuncia la inminencia del fin de los tiempos, pero vive en el destello de los signos portentosos del poder de Dios, que –según está anunciado– se multiplicarán en los días postreros. Sólo uno de los quince templos evangélicos instalados en localidades incluidas en el estudio no es pentecostal. Esta sobrerrepresentación es un dato sociológicamente significativo. **Ello, a nuestro entender, se explica por la efectividad de las mediaciones que este sistema religioso ofrece.** Su éxito es proporcional a las necesidades que satisface y su capacidad de acoplamiento a los procesos de cambio social. En primer término, ya hemos mencionado la existencia de una **mediación formal** que articula los componentes del plano de las representaciones del catolicismo y las modalidades de experiencia religiosa indígena. En segundo término, cabe destacar una **mediación psicosocial, que tiene un carácter dominante**, puesto que es la que se marca con mayor fuerza en el rito. El culto provee un campo de representaciones y un tipo de experiencia que permite la administración de las emociones y el manejo simbólico de las necesidades. En tercer lugar, **una mediación social**, en tanto, el culto socializa un sistema de valores que permite la integración a la sociedad nacional. Ésta es la mediación general, dado que

establece la relación del sistema ritual con el contexto sociocultural mayor en el que opera. El culto es un mediador especialmente potente, porque opera tanto a nivel textual como procesual, implica un compromiso simbólico y vivencial. La trama ritual se propone conducir a los fieles al encuentro con el Señor y pone en escena al Espíritu Santo. El conjunto de recursos comunicativos a través de los que su performance se verifica los podemos denominar la **'retórica de la presencia'**. Esta acción simbólica que incorpora al Espíritu aquí sirve de sutura. Al validar la mediación psicosocial legitima la mediación social, permitiendo pasar desde el nivel de la expresión de las necesidades individuales a un ejercicio de disciplinamiento colectivo.

Como hemos dicho, **la mediación dominante en él es psicosocial en tanto el ritual conecta las representaciones y experiencias rituales con los estados afectivos de los participantes y sus tensiones internas.** La estructura dramática de su narrativa favorece la transducción de las señales en síntomas, abriendo las puertas a un proceso transformador. En el servicio opera un doble emplazamiento del Espíritu Santo: en el espacio público del templo y en la experiencia personal de los fieles. La interacción comunicativa suscita manifestaciones psicosomáticas, en tanto propende a la activación, canalización, modificación de estados emotivos, y a la reestructuración de las actitudes. Su corolario suele ser el desplazamiento de sus sintomatologías. La retórica de la presencia produce una escenificación espiritual vivencializada y encauza la experiencia de los fieles, a través de múltiples recursos comunicativos. La trama se inicia resaltando las representaciones divinas a las que se apela (poder,

grandeza, soberanía) por medio de actos como la glorificación y la alabanza; explicitando la disposición de los creyentes por medio de la humillación y la plegaria. El discurso de los coordinadores alude a las preocupaciones humanas (la enfermedad, la soledad, las carencias) y ofrece el poder divino para resolverlas. Cada cual presenta sus necesidades a Dios y formula sus solicitudes. De este modo se implican en la estructura ritual las diversas realidades que enfrentan los asistentes. El servicio invita a que las personas presenten sus inquietudes a Dios. Por esta vía, permite que cada cual involucre las circunstancias particulares de su situación. El culto trabaja desde el comienzo asumiendo su carácter de un acto multisituado, en el que se acogen diversas necesidades y expectativas disímiles.

La oración inicial da la oportunidad para que los asistentes elaboren un discurso sobre sus tribulaciones. A través de ella, los fieles 'entregan' sus problemas al Señor, lo que ocurre de doble manera: como acto de encomendamiento que delega en sus manos la solución del conflicto y de exteriorización que expresa las tensiones que aquel suscita. En la primera perspectiva, la oración es un medio de presentar las inquietudes y temores a la divinidad. La formulación del discurso implica un espacio de procesamiento del malestar, que -como señala Scheff- en ocasiones permite un distanciamiento reflexivo de la situación de conflicto. En otras, el gesto de enunciación es medio de expresión de los estados de ánimo y vía de desahogo. La plegaria se asume, a veces, con pasión y da lugar a una manifestación clamorosa; otras, con congoja y se halla acompañada del llanto o parece lamento. La expresión de las emociones contenidas tiene un efecto liberador y regulador de las tensiones. Tras el estallido

emotivo se produce un estado de relajamiento y sensación de bienestar. De allí que algunos fieles digan sentirse 'livianitos' o 'descansados', luego de este despliegue íntimo de expresividad asociado a la acción simbólica.

El culto es fuente de esperanza que unos vienen a buscar y medio de catarsis emocional, a través del que otros se descargan. **El proceso que en él se verifica permite la reestructuración de los estados afectivos y de sus correlatos somáticos. A esto es lo que llamamos la mediación psicosocial.** El culto realiza su emplazamiento. Los actos de invocación, alabanza, adoración, clamor, los himnos de confirmación y victoria, los coros de avivamiento y júbilo preparan su llegada. En éstos los fieles encuentran actos revitalizantes y estimuladores. La energía de la música contagia alegría, sus letras enuncian mensajes optimistas que infunden esperanza e inspiran sentimientos positivos o invitan a la emocionalidad. La animación de la membresía se considera expresión del fuego pentecostal. Las señales de la presencia del Espíritu Santo son los efectos de la propia actividad ritual: el fervor de las plegarias, la exaltación de los fieles, el entusiasmo de los músicos, la inspiración de los predicadores. La sensibilidad de los participantes —en forma de llanto, gemidos o muestras de gozo— se considera signo de su proximidad. La expresión de los dones espirituales es vista como evidencia inequívoca de su presencia. Si los fieles hablan en lenguas, bailan, profetizan o tienen visiones es porque “Dios está en este lugar”. La propia exteriorización de la fe es, en este caso, medio de ratificación de la creencia. Como señala un himno: ‘Oh mi Dios es real, real en ti’.

La metonimia es una de las figuras retóricas privilegiadas para señalar su presencia, que se descubre en la activación de los dones de lengua y baile, por contigüidad divina. El extrañamiento lingüístico de los fieles y sus arrebatos coreográficos no se consideran productos de la intencionalidad humana. Es actividad sobrenatural, fruto del poder de Dios, que se ostenta en aquellas personas que tienen el privilegio de entrar en contacto con él. La locuacidad y el movimiento que prende en los devotos son significantes de una experiencia que se vive intensamente. La preponderancia de esta forma de enunciación lleva a Powe (1989) a sostener que en los cultos carismáticos –como el pentecostal– se produce un desplazamiento desde las formas comunicativas simbólicas o icónicas, según Whitehouse (1995, 2000), hacia modalidades expresivas con predominio sígnico. Es lo que sucede en el culto, donde predomina un tipo particular de especie semiótica, que Peirce (1974) denomina ‘índice’. Su particularidad radica en que los representamen o formas significantes señalan la presencia del objeto o significado allí donde se encuentran. Mientras el *lepün williche* tiende al desplazamiento hacia lo sagrado, aquí se realiza su emplazamiento. La paráfrasis es otra estrategia de aparición del Espíritu Santo, asiduo a la entrega de profecías. Éstas llegan a la congregación en forma de un discurso indirecto, a través de las palabras de aquellos a quienes les ha sido encomendado el mensaje. Aunque con menos frecuencia, también se despliega su voz a través de la prosopopeya o personificación. En este caso, el Espíritu Santo habla directamente por boca de uno de los fieles sobre el que se posesiona, empleando el paradigma pronominal de la primera persona.

La manifestación de los dones espirituales por parte de los miembros de la congregación no se encuentra preprogramada. Su irrupción da cuenta del compromiso de los participantes en la búsqueda del avivamiento y la libertad con que cuentan para expresar su fe. La presencia divina anida en la sensibilidad humana y fructifera en la necesidad. Así entendida, es fuerza inmanente, acrecentada en las situaciones de privación, que se canaliza en el culto. Se advierte aquí la circularidad del sistema religioso. Ser pentecostal supone tener la capacidad de entrar en contacto directo con Dios, reproduciendo una experiencia que confirma la fe, como en el episodio del día de pentecostés, cuando las lenguas de fuego entraron sobre los apóstoles y éstos hablaron en idiomas extraños. El avivamiento espiritual de la congregación se tiene como prueba del Espíritu Santo, pues en la liturgia pentecostal éste comunica a través de los comportamientos de la grey. Confirmada la presencia espiritual, el ritual progresa hacia el encuentro con el Señor mediante procedimientos institucionalizados como la 'administración de la palabra' y la 'administración del Espíritu Santo'. La primera de éstas corresponde al mensaje que Dios envía a sus hijos, que se desprende de la lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras. Su entrega se verifica a través de la alocución de los predicadores, bajo la forma de comentario bíblico preparado o discurso inspirado. En cualquiera de sus formas, se considera como un mensaje lleno de intencionalidad y propósito, por medio del cual Dios habla a la vida de los creyentes que están en el culto. La administración de la palabra es su eficacia, su capacidad de obrar para producir cambios en las personas, despertar su conciencia, advertir, enseñar, orientar, reprender o consolar.

En tanto, la imposición de manos es la forma por la que procede la 'unción espiritual'. Se trata de una figura actancial que proponemos denominar *parapraxis*, en tanto constituye una praxis delegada. El don de sanidad de pastores y evangelistas permite aquí la 'administración del Espíritu Santo', como se denomina la acción de Dios sobre los asistentes al culto. Los oficiantes escudriñan las zonas sensibles, donde reside la necesidad, y emplean un estilo apelativo que busca la identificación de los fieles. 'A usted que está pasando momentos de dolor y enfermedad, Dios lo llama aquí', pregonan, invitando a pasar al estrado. Quienes aceptan la convocatoria asumen una condición de carencia, que define requerimientos y expectativas. El acto de imposición de manos conjunta el enunciado íntimo de las situaciones de ansiedad y un discurso revestido de significantes de poder. Éste se encuentra precedido por himnos de lucha y de victoria, consiste en la exhortación a los demonios y espíritus de enfermedad, se asocia a manifestaciones de lenguas en boca de los oficiantes y respalda en la congregación orante, que clama a Dios. El correlato de la dramatización ritual es la experiencia emotiva de los fieles. Algunos de ellos dicen experimentar un calor interior, otros sentirse tomados por corriente eléctrica o sumidos en un estado de gozo. Unos lloran, otros gimen, algunos claman. Las sensaciones propias de los cambios fisiológicos que producen los estados afectivos son tenidas en el fuero íntimo como pruebas de la acción sobrenatural. Los componentes expresivos, motores y gestuales de emoción, son los indicadores públicos de la operación espiritual. En más de una oportunidad los hemos visto perder el conocimiento y caer inertes al suelo, como resultado de la lucha ritual. Es pues el texto vivido, el texto encarnado. Como resultado de la intervención, los solicitantes se sienten

reconfortados de sus angustias, se declaran aliviados de sus dolencias y fortalecidos de ánimo. Los oficiantes proclaman sanidades y liberaciones que la congregación celebra.

Las obras del Espíritu Santo muestran la eficacia de la mediación psicosocial del culto. Éste logra la articulación de componentes cognitivos, estados emotivos y disposiciones actitudinales adecuadas para enfrentar situaciones dolorosas o angustiantes. Las representaciones son fuente de sentido, la experiencia emotiva constituye su prueba, los cambios de actitud son su resultado. **Los frutos del Espíritu Santo, en tanto, informan de la productividad de la mediación social que articula un sistema de representaciones, códigos de comportamiento y posición social.** La retórica de la presencia es el mecanismo de autoconfirmación de la fe, por el que se valida el credo y la ética pentecostal cobra fuerza disciplinante. La evidencia de la eficacia ritual confirma la doctrina y muestra el valor práctico del apego a las normas. Quienes aspiren a alcanzar la salvación deben llevar una vida en santidad. Las pruebas del poder de Dios tienen como contraparte un compromiso de modelamiento conductual. Nos encontramos aquí con la mediación social del culto, que asume un carácter general, pues es el que articula el sistema ritual con el orden social imperante.

El pentecostalismo socializa y difunde un sistema de valores que favorece la adaptación e integración a la sociedad dominante por la vía del progreso laboral y la estabilidad familiar. La principal evidencia de esto se encuentra en los relatos de

vida de los conversos pentecostales, que describen los efectos transformadores de su decisión de fe. El culto se muestra aquí como un medio para dejar atrás una vida de disipación, abandonar conductas desviadas, enfrentar el desarraigo y marginalidad. Los testimonios cúlticos presentan como modo recurrente la capacidad restauradora de Dios, que saca del alcohol, salva del suicidio, aleja del delito, reprime las tendencias violentas, redime de la promiscuidad y lleva a los fieles a una nueva vida. El camino de la salvación cultiva los frutos de la disciplina y adoctrinamiento. El culto se muestra afecto al principio de autoridad y forma individuos dóciles a la subordinación; la santidad comprende el ejercicio de la templanza y favorece ciertos grados de acumulación económica; el servicio pentecostal valora el esfuerzo personal, realiza una legitimación cúltica del trabajo y prepara a la mano de obra asalariada; el culto defiende la fidelidad y promueve la familia monógama. Aunque habitualmente apartados de las esferas de participación política, los fieles son individuos adaptados e integrados al sistema social. Los frutos de la ética pentecostal son la selección laboral, la prosperidad material y estabilidad familiar. Los fieles viven para la iglesia, la familia y el trabajo.

En el contexto de las comunidades williche, el pentecostalismo es, en este sentido, un programa modernizador y un vector del cambio social. Este sistema religioso supone la adopción de una nueva identidad e implica la ruptura respecto a los adscriptores sociales precedentes, lo que incluye la disolución del principio de etnicidad como mecanismo de reconocimiento.

6.4. COROLARIO: METAMORFOSIS RITUAL, MEDIACIONES Y CAMBIO SOCIAL EN EL NGILLATUN Y EL CULTO PENTECOSTAL

Este último punto contiene nuestro ensayo de síntesis. En él ofrecemos un análisis contrastante de las mediaciones entre las transformaciones rituales y el cambio social en el ngillatun williche y el culto pentecostal. Planteamos que el primero de éstos presenta una mediación expresiva del cambio social en el rito, en tanto, el segundo desarrolla una mediación estructurante del cambio social. En ambos casos la metamorfosis ritual se da como una mediación entre la continuidad y el cambio social: de integración de las transformaciones como estrategia de persistencia en el primero; de incorporación de constantes en un proyecto de cambio, en el segundo. Mostramos la interdependencia y autonomía relativa de los niveles mediados. La articulación se hace evidente en el análisis diacrónico. La autonomía, en el análisis de las variantes sincrónicas, que muestra la operación de una gramática textual en su enunciación. Afirmamos la necesidad de un análisis dialéctico de la comunicación ritual que vaya desde lo instituido a lo emergente en los usos e interpretaciones, de modo de ver no sólo lo que el ritual hace a la gente, también lo que las personas hacen con él. Distinguimos, por lo mismo, entre mediaciones reproductivas y emergentes. Exponemos las tendencias contrastantes en el devenir de estos tipos rituales que aparecen como las caras opuestas del mismo trasfondo sociohistórico. Referimos a los procesos de transformación que modelan la sociedad williche. Describimos los cambios del lepün en los que éstos se expresan. Los más importantes se producen en el nivel pragmático. El ngillatun ha dejado de operar como un mediador socioestructural para transformarse en un mediador identitario. En contraste, analizamos el desarrollo del pentecostalismo como un vector de los procesos de transformación. Exponemos las relaciones de continuidad y diferencia respecto a sus precedentes. Sostenemos que su crecimiento exponencial se explica por las mediaciones que ofrece: una mediación pisisocial, que atiende las necesidades físicas y anímicas de los participantes y una mediación social, que ayuda a la integración en el sistema. La retórica de la presencia es el elemento de engarce entre ambas formas de mediación. Destacamos al culto como un catalizador del cambio social. La conversión a éste exige un cambio en la identidad y la modificación de los hábitos de vida de los participantes. El culto socializa un sistema de valores funcionales al orden social y favorables a la integración a éste de sus miembros. El lepün y el culto se muestran como sistemas rituales antagónicos, en tanto el primero es estigmatizado por el segundo, y aquél considerado una amenaza por el primero. El desarrollo del pentecostalismo conduce a la disolución de la etnicidad. Se trata, además, de tipos contrastantes en su comportamiento ante el cambio social: mientras el lepün registra y refleja en su textura los procesos sociales del contexto, el culto es seleccionado por su capacidad de acoplarse a las dinámicas históricas, que él mismo ayuda a impulsar.

El lepün y el culto pentecostal son casos contrastantes que nos permiten seguir el juego de relaciones entre las transformaciones rituales y el cambio social. El primero expone las modificaciones al interior de un sistema ritual, en donde se registran y expresan los procesos históricos que modelan su transformación. **Se**

encuentra en él lo que denominamos una ‘mediación expresiva’ del cambio social en el rito. Esta categoría la empleamos para designar los casos en que las mutaciones contextuales se plasman en el rito, que queda –de este modo– como testigo del devenir social, en tanto informa de él. El segundo muestra una sustitución de los sistemas rituales –un relevo de paradigma–, el cual más que reflejar los procesos de transformación, ayuda a producirlos. **Éste se caracteriza por lo que denominamos una ‘mediación estructurante’ del cambio social en el rito.** Con esta categoría distinguimos los casos en que el ritual es un agente del cambio social. Así sucede en el culto pentecostal, donde la conmutación ritual no sólo remite a los procesos históricos, sino es un vector de las transformaciones que estimula y direcciona. Estas categorías no son necesariamente excluyentes, en tanto los ritos son a la vez mecanismos de registro de información y programas de acción. Vistos en una perspectiva procesual, sus modificaciones pueden ser analizadas como causa, tanto como efecto de los procesos de transformación sociocultural. No obstante, en nuestras unidades de análisis, ellas se encuentran marcadas de un modo claramente diferenciado, es decir, se manifiestan de forma dominante. **En ambos casos, la metamorfosis ritual se da como un proceso de mediación entre la continuidad y el cambio social.** En el primero de éstos, la trama textual integra las transformaciones contextuales en un proceso de renovación que mantiene la vigencia del ritual. El *lepün* se conserva en el tiempo gracias a la adecuación al cambio social por vía de la incorporación de nuevos códigos y recursos expresivos. En el segundo, las constantes y afinidades formales se incorporan en una propuesta transformadora. El culto pentecostal es seleccionado dentro de otras alternativas religiosas por su afinidad con las formas

de experiencia de la religiosidad indígena y su congruencia con las representaciones cristianas previamente socializadas por la evangelización católica. Estos rasgos de las formas religiosas precedentes se ven aquí articulados en un proyecto refundacional, que se acopla y es afín al proceso de cambio social.

La metamorfosis ritual —el análisis diacrónico de las transformaciones— del ngillatun y el culto pentecostal muestra la interdependencia entre los procesos de cambio social y ritual. En tanto, las variantes textuales de ambos tipos exponen procesos de ritualización que se definen con autonomía respecto del nivel contextual. La mayor parte de las congregaciones rituales observadas se rigen por patrones de enunciación relativamente estables, pero diferenciados en relación a los de sus pares. Los tipos textuales comprenden un sistema de alternativas en cuanto al uso de las formas expresivas, diferentes esquemas morfosintácticos resultantes de la desigual composición de orden y frecuencia de sus actos rituales, distintos estilos de enunciación que actúan como marcas identitarias de las congregaciones. No hay dos lepün que sean iguales. Cada iglesia dispone de un orden para el culto. En ambos casos vemos a las congregaciones operando una gramática ritual, que permite el diseño de las variantes a partir de la combinatoria de unidades expresivas mínimas (acciones simbólicas) o intermedias (actos rituales), siguiendo ciertos principios. No se trata, por supuesto, de una gramática formalizada, sino de una competencia gramatical que distingue prescripciones y proscripciones respecto al orden ritual, a partir de la cual ésta se puede inferir. En el lepün, la trama se desarrolla a partir del sacrificio y la oración, como actos primarios, acompañados de bailes y gestos de comensalidad y alianza, que

alternan e iteran de modo diverso. En el servicio pentecostal, la textura muestra una progresión hacia el encuentro de la 'palabra del Señor' y la 'administración del Espíritu Santo', animada por himnos, coros, testimonios y manifestaciones de los dones espirituales. Las variantes y transformaciones sincrónicas de estos tipos rituales son realizaciones diversas de la estructura profunda del rito, que contiene su lógica inmanente. La competencia gramatical -el manejo de esta lógica- es condición para la creatividad textual dentro del canon, es decir, la producción de nuevos enunciados textuales pertinentes en términos culturales. Las modalidades formalmente contrastantes de los tipos rituales -sus variantes- son producto del ejercicio autónomo de esta lógica comunicativa y expresión de las singularidades de los sujetos de enunciación. Las transformaciones de estas variantes -las singularidades que muestran los ejemplares rituales- se deben a contingencias de la comunicación o son adecuaciones a diferentes situaciones sociales, porque los ritos -finalmente- son medios para enfrentar las necesidades humanas. El lepün y el culto pentecostal muestran las relaciones de interdependencia y autonomía relativa de los textos rituales respecto de los niveles de contexto y situación comunicativa.

Ambos casos de estudio constituyen tipos textuales claramente definidos, provistos de unidad de sentido y propósito, precodificados, portadores de mediaciones dominantes, pero que se muestran expuestos en el proceso comunicativo a otras apropiaciones e interpretaciones. En tanto instancias interaccionales, abiertas a distintos tipos de participantes, constituyen espacios plurales, donde se producen y dialogan lecturas heteroglósicas, en ocasiones,

hasta antagónicas. Ello no contradice la idea de textualidad, sino expone la diversidad y creatividad de los procesos interpretativos, cuya latitud se intensifica en las situaciones de interculturalidad. El análisis de los usos de la comunicación ritual nos muestra, en ambos casos, a los ritos como actos multisituados, es decir, leídos y apropiados desde diversas perspectivas. Las posiciones de los actores, sus conocimientos, competencias, intereses y necesidades inciden en la forma en que éstos concurren y hacen suya la acción ritual. Los mismos ejemplares rituales presentan simultáneamente diferentes usos sociales –que son otras modalidades de mediación–. Así, en tanto unos asisten al lepün con la devoción y solemnidad adecuadas a un acto religioso, otros lo consideran ‘la fiesta del barrio’ y se toman las licencias propias de un momento de diversión. Del mismo modo sucede en el culto, donde mientras los pastores asumen el púlpito como espacio de evangelización, la feligresía busca señales para la confirmación de la fe o espera milagros que le cambien la vida. La noción de ‘contingencias rituales’ destaca, igualmente, la apertura de la comunicación ritual a las circunstancias de la enunciación; muestra el condicionamiento de las situaciones siempre mutantes, expuestas a avatares y necesidades emergentes. Desde los usos sociales a las circunstancias de la ejecución, la comunicación ritual se muestra múltiple. En el movimiento desde los ejemplares a los tipos rituales se revela, igualmente, portadora de ciertos sentidos, propósitos y efectos dominantes.

La acción ritual nos sitúa en el campo de una dialéctica social, donde se enfrentan tendencias reproductivas y emergentes, de suerte que la fuerza de las prácticas instituidas se contrapone al empuje de la innovación. Las primeras,

generalmente, se encuentran marcadas en el diseño de los tipos textuales y en los usos que éstos prescriben; las segundas, señaladas en la textura de los ejemplares y en los usos o énfasis alternativos que le dan los actores. El estudio de las mediaciones rituales requiere tanto del análisis de lo que las instituciones rituales hacen a hombres y mujeres en favor de los intereses compartidos, como la consideración de lo que las personas hacen a través de las prácticas rituales para sus intereses individuales o colectivos. Se trata de una tensión que se resuelve de un modo particular en cada tipo ritual y que se encuentra acoplada a los procesos históricos, donde las fuerzas conservadoras se enfrentan a las presiones de cambio. En el curso de éstos, los sujetos no son simples espectadores, sino actores que generan o seleccionan alternativas para adaptarse a las nuevas condiciones. **Así, en el caso del ngillatun prehispánico distinguimos una mediación socioestructural, desplegada en un sentido reproductivo.** La textura de este tipo ritual enuncia los principios del orden social, que se encuentran inscritos en sus formas simbólicas y se sacralizan en la acción comunicativa. **Esta mediación deja de ser posible en el marco de la dominación política. Producto de ella, vemos la emergencia en el lepün de una mediación identitaria,** una nueva forma de operación del ritual, pero también de asunción de éste por parte de los actores, perfilada como adecuación a los procesos de cambio. **En el contexto de investigación, en el ngillatun williche no se da una mediación ideológica, porque éste ha dejado de reproducir la pautas cosmovisionarias ancestrales.** Si bien sus formas simbólicas son mapuche, los contenidos asociados a éstas ya no lo son. **En el caso del culto pentecostal, planteamos el carácter dominante de una mediación psicosocial, cuyo**

énfasis instrumental muestra un sentido emergente, que la sitúa por sobre su vocación escatológica. Dicho de otro modo, crecientemente el servicio se ocupa más de atender a las necesidades terrenas que de la consagración para la vida eterna, producto de la demanda que hacen sobre éste los actores y del uso que le dan. **En cambio, la mediación general de este tipo ritual es sociointegradora, operando como un dispositivo de disciplinamiento que facilita la integración de los fieles al sistema dominante. Su desempeño muestra aquí una modalidad reproductiva**, dado que la programación textual coincide en este punto con la doctrina, de modo que el ritual es una instancia de reproducción ideológica.

Vista en perspectiva diacrónica, la estela de transformaciones rituales revela la imbricación entre estos sistemas y los procesos sociales. Esto resulta evidente tanto en el ngillatun como en el culto pentecostal, cuya evolución a lo largo del siglo XX sigue tendencias contrapuestas, al punto de constituir las caras inversas, reflectantes y tributarias de la misma dinámica sociohistórica. Mientras las congregaciones rituales ancestrales disminuyen en número y decrecen en tamaño, y el lepün se transforma en una supervivencia, las iglesias se multiplican y el pentecostalismo deviene en la principal adscripción religiosa. Esta metamorfosis ritual es el correlato de los intensos procesos de cambio social que se producen en el área donde ella se circunscribe y de los que da cuenta reflexivamente. En tanto el mundo mapuche williche se desestructura de modo progresivo, se desarrolla en el entorno una cultura campesina mestiza y se consolida en el espacio el sistema institucional de la sociedad chilena. Entre los factores que influyen en el desplazamiento ritual se encuentran el proceso de reducción de las tierras

mapuche, que delimita la propiedad indígena para permitir la consolidación del proceso de ocupación territorial; la disolución jurídica de las comunidades, tendiente a la creación de la propiedad privada y la incorporación de las reservas indígenas al mercado inmobiliario; la disminución del número y tamaño de los predios indígenas, que afecta su capacidad productiva, impulsa la migración y obliga a la venta de la fuerza de trabajo de quienes se quedan; el mestizaje a partir del contacto intercultural, que va redefiniendo las identidades; la extensión de los procesos de aculturación por la vía de la escolarización, el servicio militar obligatorio y el reclutamiento laboral; y la penetración de los bienes simbólicos y referentes culturales de la sociedad dominante, como resultado de la extensión de las nuevas tecnologías de las comunicaciones. Bajo el peso de estos factores, los *williche* se transforman en ciudadanos chilenos. La mayor parte del siglo XX se encuentra marcada por la acción de políticas estatales integracionistas, que buscan disolver las diferencias étnicas y eliminar las particularidades culturales en el crisol de una nación común. Para quienes optan por esta alternativa, la participación en el *lepün* resulta un anacronismo. En tanto, la transformación identitaria que ofrece el culto contribuye a este propósito; resulta funcional con el cambio social. En ambas vertientes, esta metamorfosis ritual viene de la mano con la historia, bien porque la expresa o la contribuye a forjar.

Pese al carácter telúrico de los procesos sociales que reseñamos, el *lepün* mantiene hasta el presente la estructura profunda (los componentes semánticos y principios de orden básicos) del *ngillatun* mapuche. No obstante, su textura muestra transformaciones que responden y/o ponen en evidencia los cambios del

contexto sociocultural en cada uno de los niveles textuales: sintáctico, semántico y pragmático. **De allí que señalemos una mediación expresiva del cambio social en el rito.** En este caso, la flexibilidad favorece la vigencia de esta institución, porque muestra capacidad de adecuación al cambio, que aparece integrado en su seno. Gracias a esto, el lepün se mantiene en las comunidades williche bajo estudio como uno de los eventos sociales más importantes del ciclo anual. De acuerdo a los resultados de nuestra encuesta, éste convoca al 65% de la población mayor de 14 años en las comunidades donde se sitúan nuestras unidades de análisis. Esto no implica una adhesión a él necesariamente religiosa. El 19,8% de los asistentes a la rogativa lo hace en calidad de observadores, es decir, asume una posición externa al ritual. El 16,6% concurre en calidad de visitas, lo que implica que no se reconocen como miembros de la congregación. El 37,3% de los encuestados valora el lepün por motivos distintos a los religiosos: porque une a la gente (16 %), porque les parece bonito o entretenido (15%) y otros (6,3%). Nuestro trabajo de observación participante y de entrevistas focalizadas registra una pluralidad de usos sociales del lepün. Si bien, el 40,9% de los consultados reconoce una participación plena en el ritual, las congregaciones organizadoras representan a una fracción de las comunidades. Son pocos quienes se comprometen en la producción y sustentación de la ceremonia.

Un cambio significativo en la rogativa es el uso del castellano como lenguaje ritual. En él se vislumbra la larga data e intensidad de los procesos de aculturación en el área, que se imponen de modo definitivo desde la firma del Tratado de Las Canoas, en 1793. Los williche adoptan la lengua dominante como estrategia de

integración al nuevo orden político y social, de modo de evitar ser discriminados y encontrarse desvalidos ante la lógica del poder. Como consecuencia de ello, hoy no quedan hablantes de mapudungun en las comunidades donde hemos desarrollado nuestro estudio. Las voces indígenas que persisten en el ritual son significantes arcanos que aluden a los códigos culturales de origen, que hoy resultan desconocidos para sus participantes. A modo de ilustración, los miembros de las congregaciones rituales no manejan el significado vernáculo del término 'lepün', (limpiar), que traducen como 'rogativa'. Lo anterior implica una recodificación de los contenidos rituales y conlleva la incorporación de los sistemas de referencias propios de la cultura dominante. Así el rewe (etimológicamente, lugar puro), que constituye un punto de interacción entre los hombres, los espíritus de los antepasados y las deidades, es traducido como 'altar'. La palabra 'kamasko' se emplea como denominativo de los 'dueños de rancho' y alude a los miembros de la congregación ritual que organizan el lepün. Sin embargo, su sentido original tiene un matiz distinto. Se trata de una voz quechua mapuchizada que designa a las personas que son protegidas por una misma entidad espiritual. La gente de Maihue ignora el contenido del nombre Kintuantü, como se denomina al espíritu que domina en su territorio. Su carga semántica resulta para nosotros reveladora de elementos cosmovisionarios: 'el que busca el sol'. En Pitriuco, nadie se pregunta por el significado del nombre de Wenteyao, su espíritu tutelar (el que actúa en lo alto). En ésta como en otras voces de origen indígena resuena el eco de la lengua mapuche como sistema de diferencias que hace visible una etnicidad desprendida de su matriz cultural de origen. El uso del castellano como lengua ritual muestra un nivel de aculturación lingüística que no

mantiene reservas respecto a las cosas sagradas. Los williche de Lago Ranco y Río Bueno son hoy mayoritariamente hispanohablantes monolingües. El español se impone incluso en las situaciones en que se trata de hablar de temas de la cultura mapuche o de recrear sus instituciones. Las oportunidades en que hemos visto el empleo del mapudungun por parte de autoridades mapuche visitantes, ha generado barreras de comunicación y una sensación de exclusión de los participantes.

El plano de la expresión es un primer nivel de análisis de las transformaciones del lepün. Éstas, por ejemplo, se observan con nitidez en el registro musical. El repertorio organológico de las 'bandas de rogativa' ha incorporado instrumentos de origen occidental, como el acordeón y la guitarra, al punto de reivindicar su uso con un carácter identitario. Así sucede en Pitriuco, donde el empleo del acordeón a botones es valorado como tradicional y hay una resistencia a su sustitución por el acordeón piano, pese a que es más barato y fácil de adquirir. Se advierte aquí la confluencia de distintas fuentes culturales. El acordeón se difunde en el área junto con la colonización alemana, cuya prosperidad atrae a trabajadores agrícolas y temporeros procedentes de la isla grande de Chiloé. Hacia fines del siglo XIX, éstos llegan para el trabajo estival de la cosecha; muchos se quedan como inquilinos en las grandes propiedades que se constituyen en este período y se enlazan con mujeres williche. Con ellos se introduce el instrumento a las rogativas. Éste domina las líneas melódicas de las piezas de baile, reproduciendo las frases musicales características de los pasacalles o marchas de procesión que ejecutan las bandas de las cofradías católicas de Chiloé. La fusión musical es aquí el

correlato del mestizaje racial. La cultura popular campesina que hoy predomina entre los williche del área, en tanto, se enuncia en la presencia de la cueca y la ejecución de tonadas y rancheras durante los interludios rituales. Sólo una de las seis rogativas estudiadas es conservadora respecto al uso de instrumentos musicales ajenos. En contraste, en otra de las unidades de análisis la cueca es prácticamente lo único que se baila.

En el plano semántico, vemos un cambio de las representaciones sagradas bajo el influjo de la evangelización católica. Debe recordarse que los williche aceptan someterse formalmente a la doctrina de la iglesia en el Tratado de Las Canoas de 1793, como un acto de concesión política que asegura su tranquilidad. La adopción del catolicismo es, luego, una estrategia de integración al nuevo orden sociocultural. Los 'kamasko' más antiguos recuerdan que sus mayores (padres y abuelos) ya habían aceptado esta religión y acudían al pueblo para celebrar las fiestas, bien a Río Bueno para Semana Santa, bien a San Pablo o Lago Ranco para la Candelaria. De acuerdo a nuestra encuesta, hoy el 58% de los asistentes al lepün se declaran católicos, cifra que aumenta al 68% si se considera a los participantes activos. En su perspectiva, la práctica del lepün es perfectamente congruente con esta confesión religiosa, puesto que en la rogativa se adora al mismo y único Dios. Éste se designa aquí 'Chaw Dios' (Padre Dios). La rogativa reivindica un sentido ecuménico e incorpora símbolos católicos. En ella han desaparecido los componentes politeístas y naturalistas de la cosmovisión mapuche ancestral, de los que no quedan más que vestigios persistentes en las formas simbólicas. En Pitriuco y Marriamo, el rewe se encuentra presidido por una

imagen del Sagrado Corazón. La forma cimbrada que éste presenta en las comunidades de Tringlo, Noguehue y Maihue reproduce la figura del arco triunfal que honra a las imágenes devocionales en las fiestas patronales católicas. En Maihue, éste se ve coronado por una cruz de flores. En la mayoría de las rogativas –con la excepción de Maihue– la oración se hace de rodillas, con un sentido de humillación que no es original de la cultura mapuche. En las oraciones de esta congregación se invoca de manera regular a la Virgen. En las de Tringlo hemos escuchado alusiones a Jesucristo. En Pitriuco, en el rewe se pagan mandas con velas. En Litrán, las velas se prenden por los lepuneros que han partido. En las rogativas se pide a un Dios que se considera único y universal, el Dios Padre, cristiano. El lepün es hoy una instancia sincrética.

Parte de estas transformaciones pueden interpretarse como resultado de los procesos de aculturación, otras como recursos de adaptación que contribuyen a la preservación de las pautas culturales williche en la nueva situación sociopolítica. Don Leonardo Cuante, cacique de Pitriuco, afirma que el Sagrado Corazón se introdujo en su rogativa para contrarrestar las acusaciones de ‘brujería’ que antaño recaían sobre los asistentes del lepün. Hoy, no obstante, se ha vuelto un elemento simbólico indispensable, propio de esta rogativa. Algo similar ocurre con la selección de la fecha en que se realiza el ritual mayor, que en esta comunidad coincide con el año nuevo occidental. Con la llegada de las doce de la noche del 31 de diciembre, cada año, la plaza sagrada se vuelve escenario de la fiesta de los abrazos, en que los asistentes se saludan para desearse prosperidad en el período temporal que se inicia. El lepün es, a la vez, espacio de celebración del cambio

del calendario. Su adopción es, inicialmente, una vía de legitimación de la ritualidad indígena, que hace coincidir las rogativas con las festividades propias de la cultura dominante. Esto también ocurre en las comunidades de Nolgehue y Maihue, que acostumbraban realizar sus lepün los días de nochebuena y año nuevo. Una solución que dejó de ser eficaz con el desarrollo y difusión de las tecnologías de las comunicaciones. La llegada de los tocadiscos y la radio multiplicaron y particularizaron las 'fiestas del barrio' y presionaron para una redefinición de las fechas de la rogativa. Sólo en Pitruco se mantiene la celebración del lepün durante el año nuevo occidental, al punto de transformarse esta coincidencia en un principio de ritualización, que los lugareños asumen como componente sustantivo de la tradición.

De un modo similar se introduce el uso de la bandera chilena, que también constituye un ejemplo de asimilación estratégica. Los williche la incorporan como una forma de reconocimiento y reivindicación de la nacionalidad chilena. A diferencia de otras identidades territoriales de la misma etnia, que invocan a la nación mapuche ancestral y reclaman derechos de soberanía, los williche de Lago Ranco y Río Bueno han asumido una estrategia política de integración a la sociedad nacional. Por lo mismo, la bandera indígena o wipala aparece siempre acompañada de la enseña tricolor, que es emblema patrio. El lepün no sólo es un espacio de expresión de la etnicidad, sino también de reclamo de los derechos de ciudadanía. A la plaza sagrada se invita a los representantes políticos locales y regionales, quienes son recibidos en forma protocolar por las autoridades mapuche, revestidas de sus enseñas. Estas visitas son atendidas con especial

deferencia. La ocasión es propicia para el emplazamiento de demandas al Estado, que en oportunidades se enuncian aunque sus dignatarios se encuentren ausentes. La rogativa es un campo de interlocución y ejercicio de relaciones interculturales donde se proyecta una identidad williche, que reconoce los principios jurisdiccionales del Estado Nación. De allí que junto con los símbolos de la etnicidad se ostenten los de la chilenidad.

El cambio social imprime sus huellas en cada uno de los niveles del rito. No obstante, es en el plano pragmático donde, a nuestro entender, se sitúa la mayor transformación del lepün. **Como resultado de los procesos históricos, éste ha pasado de ser un mediador socioestructural a un mediador identitario.** En la sociedad tradicional mapuche, de carácter segmental, el ngillatun constituye un mecanismo de articulación política que actúa más allá de los vínculos del linaje, estableciendo y modificando los límites de las unidades sociales. Quienes se congregan de un modo periódico a ofrecer sacrificios y pedir por intereses en común son miembros de grupos corporados. A través del ngillatun, éstos cumplen con sus obligaciones hacia los espíritus ancestrales. El culto a los antepasados ratifica el principio de autoridad, pues el vínculo que liga a los miembros del grupo social con püllu es el mismo que define la línea de mando. El rito es una instancia de sacralización del orden social y ratificación del sistema cosmovisionario que lo sustenta. Esto explica que las fuentes históricas empleen términos del campo léxico del ritual para identificar y designar a las unidades sociopolíticas, como cavi (de cawin), lepün, rewe y aillarewe. La sociabilidad ritual sirve de principio de estructuración. Las rogativas cohesionan a los miembros de

linajes extensos, vinculan entre sí a distintos grupos de parentesco que viven en áreas colindantes, aúnan a parcialidades que ocupan territorios ampliados. El concepto de aillarewe, que hemos rastreado hasta comienzos de la conquista, informa de la existencia de una doble articulación: la de las agrupaciones que se reúnen en torno al rewe y la 'junta' de un número variable de rewe en una congregación mayor. El ngillatun muestra capacidad de instauración. A través de él, los mapuche establecen alianzas y compromisos. Las agrupaciones que concurren al espacio ritual de modo estable se denominan wichan (aliados) y se encuentran obligadas por los principios de reciprocidad y asistencia. En conjunto conforman un kiñel mapu, una unidad territorial. La coalición necesaria para la guerra se consagra en el rewe, que es espacio de pactos y negociaciones, toma de resoluciones y arreglo de problemas. El ngillatun actúa como mediador socioestructural en el horizonte de la sociedad segmentaria, compuesta por múltiples parcialidades relativamente autónomas que se asocian para constituir agrupaciones y llevar adelante acciones colectivas. La religión es aquí el fundamento del ad mapu, las normas que orientan la vida mapuche. Al disolverse esta estructura social, esta mediación deja de ser posible.

No obstante, el papel sociopolítico de la rogativa se manifiesta hasta el día de hoy en el lepün, pero de un modo simbólico. La ceremonia es un espacio donde se actualiza el sistema de autoridades tradicionales mapuche. La figura del longko, denominado aquí cacique, adquiere especial realce. Durante los días que dura el ritual es la persona que lleva el mando, señalado por el uso de macuñ (manta) y un bastón con empuñadura de plata. El gobierno colonial hispano introdujo este

último en el siglo XVIII como un distintivo para identificar a las autoridades indígenas con las que había de tratar. Hoy se encuentra asimilado como un elemento simbólico propio, que se exhibe con orgullo. El nombramiento de un nuevo cacique requiere la entrega de un bastón. Los cargos de capitán, sargento y bastoneros también son motivo de prestigio. Con éstos se distingue a los encargados de la organización y cuidado del orden durante la ceremonia. Su denominación da cuenta de la adopción de términos de la nomenclatura militar hispano criolla e indica la larga asociación entre la rogativa y la actividad bélica. Pero su autoridad se restringe sólo a los días en los que se extiende el ritual. La rogativa sigue siendo hoy un importante espacio de sociabilidad, que fortalece los vínculos intracomunitarios y establece lazos entre congregaciones de diversas comunidades, que llegan de visita para apoyar el trabajo ritual. Sin embargo, el lepün ha perdido su carácter estructural. Las organizaciones rituales aglutinan apenas a un fragmento de la población reduccional⁴⁶, que se congrega sólo con propósitos rituales. Muchos de sus miembros se encuentran sólo una vez al año, en el lepün. Lo mismo ocurre con las congregaciones visitantes.

A pesar de esto, el ngillatun continúa siendo una institución vigente y relevante. En el espacio etnográfico donde se sitúa nuestra investigación, el lepün es el principal mecanismo de expresión de la identidad mapuche williche. Más allá de la toponimia y patronímicos no quedan otros indicadores de origen. Las comunidades indígenas del área se encuentran marcadas por procesos de aculturación, mestizaje, cambio en la propiedad de la tierra y migración a los centros urbanos.

⁴⁶ Si bien las rogativas muestran capacidad de convocatoria, atrayendo al 65% de la población, las congregaciones rituales encargadas de organizar y sustentar el ritual, de las que depende su continuidad, tienen una baja representación.

Se ha perdido el dominio del mapudungun, el machin (chamanismo mapuche) ha desaparecido, el wetripantu (año nuevo mapuche) se encuentra sustituido por la festividad de San Juan. La vida cotidiana no se diferencia del resto de las localidades rurales del entorno, pero en ellas continúa vigente el ngillatun como expresión de la memoria de los antepasados. En este contexto, el lepün es prácticamente el único marcador de la especificidad étnica. En él se proyectan las formas expresivas propias de la religiosidad indígena. Si bien en este ritual hoy se venera a una deidad unitaria, se mantiene vigente el culto a los ancestros generalizados: Wenteyao, Juanico y Kintuante. La estructura profunda del ngillatun persiste intacta. El lepün es rogativa y ritual de acción de gracias, en el que los participantes entregan ofrendas y formulan solicitudes. Éste es el sentido etimológico del término ngillatun que significa pedir y pagar. Aunque en él se formulan requerimientos personales, el ritual es una manifestación colectiva en la que se pide en conjunto por intereses comunes, que aquí asumen un carácter agrícola. El lepün es un acto que permite a los participantes reconocerse mapuche. En él se recuperan los recursos culturales propios: el vestuario, la comida, los instrumentos musicales, el baile, los símbolos religiosos y sociales. Los discursos y oraciones asumen explícitamente este origen, reivindican el ser mapuche y apelan a la defensa del patrimonio cultural. **El lepün es aquí un mediador identitario.** No se trata, no obstante, de una identidad étnica anclada en el pasado, sino abierta a los procesos de transformación, que invoca su especificidad, pero reconoce la nacionalidad chilena y asume una religiosidad ecuménica. Esta flexibilidad es lo que le permite al lepün mantener su vigencia, pues éste expresa lo que los williche son en la actualidad. Las transformaciones

contextuales se integran a la institucionalidad ritual, favoreciendo su persistencia. El cambio textual es aquí condición de la continuidad del rito, en el contexto de un proceso generalizado de cambio social.

La tendencia hacia la disolución de las instituciones culturales mapuche williche se ha revertido en el último tiempo, a partir de la promulgación de la ley indígena 19.253 de 1993, que busca la promoción y protección de los pueblos originarios. En el marco de las políticas de los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia hacia los grupos étnicos, se produce una revaloración de las culturas indígenas. Como resultado de ello, se revitalizan sus expresiones. Bajo este impulso, en las comunidades donde se desarrolla nuestro estudio se restablecen algunas congregaciones rituales que se habían disuelto, se constituyen nuevas organizaciones ceremoniales, la celebración del wetripantu (año nuevo mapuche) comienza a recuperar vigencia, aunque bajo modelos de ritualización occidentales, y se implementan diversas iniciativas de fortalecimiento identitario. Esta renovación que se produce en el campo de las manifestaciones rituales es, otra vez, el predicado de las transformaciones del contexto sociopolítico. Desde la esfera gubernamental se diseñan e implementan una serie de políticas públicas orientadas al desarrollo productivo y fortalecimiento cultural de las comunidades indígenas. Entre éstas la instalación de programas de educación intercultural bilingüe y fondos de apoyo a las expresiones identitarias. Este proceso de recuperación encuentra en la aculturación y asimilación de la población williche sus propios límites. En la zona de nuestra investigación, la consagración espiritual de un machi (chamán mapuche) pone en evidencia las tensiones de la identidad. Las

congregaciones rituales que han desarrollado una tradición sincrética se muestran incapaces de aceptar este componente de la religiosidad ancestral. Se producen en ellas expresiones de rechazo y prácticas de exclusión intracultural. Por el contrario, las congregaciones recientemente constituidas, expuestas –por lo tanto– a procesos de reconocimiento de la identidad y comprometidas en esfuerzos de recuperación o reinención ritual, se muestran más abiertas para aceptarlo. El discurso ecuménico del ngillatun williche revela aquí su carácter contradictorio. Si bien éste permite la comunión con el catolicismo y propicia el diálogo con los evangélicos, es incapaz de procesar el sustrato politeísta y naturalista de la religión ancestral mapuche. Paradojas de la identidad. En el lepün se expresa un pueblo mestizo, lingüísticamente aculturado, católico y que se asume chileno, pero reivindica su origen étnico y ostenta su religiosidad como enseña de identidad cultural.

La transformación del papel que desempeña la rogativa en la vida de las comunidades ha ido acompañada de un proceso de secularización del ritual. Con ello aludimos a una dilución de su carácter sagrado y un desvanecimiento de su naturaleza numinosa. El primer aspecto se expresa en un debilitamiento de las normas y un cambio del sentido con que se asume la rogativa. En la sociedad mapuche, el ngillatun es un espacio solemne sometido a una serie de obligaciones y prohibiciones. En el área etnográfica de Lanco-Panguipulli, por ejemplo, hemos visto la imposición del uso de vestuario tradicional: ükulla o kupan las mujeres, macuñ y chiripa los hombres; la exigencia de participación de todos los asistentes en determinados actos rituales; sobre todo la demanda de actitudes de respeto y

decoro frente a la acción simbólica. En el lepün, es común ver la trasgresión de las normas que las propias congregaciones se imponen. Algunos participantes asumen el ritual como una fiesta o espacio de diversión. Ingresan al campo sagrado bajo la influencia del alcohol, pese a que en la mayoría de las rogativas está prohibido beber. Andan a empujones en el baile y se toman para la risa situaciones en las que el protocolo ritual exige seriedad y circunspección. Si bien, ello no es la actitud predominante, marca con nitidez la diversidad en las formas de asumir la rogativa. Al respecto, nuestra encuesta arroja que el 11,29% de los participantes del lepün consideran a éste una tradición, antes que una manifestación religiosa. Como señalamos, en el plano de las valoraciones, el 15,6% de los asistentes destacan los aspectos sociales (la capacidad de unir a la gente) más que los devocionales y el 16,7% privilegia sus componentes festivos (“es entretenido y bonito”) por sobre lo sagrado.

Por otra parte, se advierte una baja frecuencia de manifestaciones o señales consideradas sobrenaturales y la ausencia de actos que escenifiquen la presencia de las fuerzas trascendentes. La cosmovisión tradicional mapuche concibe a la tierra como espacio espiritualizado, en el que las entidades numinosas intervienen en la vida de los hombres para bien o para mal. El curso de los acontecimientos, el comportamiento de los elementos de la naturaleza, la experiencia de la enfermedad y los procedimientos terapéuticos se vinculan a la actividad espiritual. El mapuche ausculta en el entorno y busca en su vida las señales sobrenaturales, que pueden llegar en forma de perimontun (visiones) o pewma (sueños). El ngillatun es un espacio de comunicación con las divinidades y los espíritus

ancestrales, que se hacen presentes y se comunican con su gente a través de manifestaciones sensibles y el pewma. El ngenpin invoca en su rogativa los nombres de los antepasados de linaje y pide su ayuda. Su oración constituye un movimiento ascendente hacia los niveles superiores del wenumapu. El ritual contempla actos para despertar a los espíritus (trepelpüllin), animarlos (yapepüllin), alimentarlos (marewepull) y protegerlos de las fuerzas malignas (awün). Incluye igualmente medios para consultar el porvenir, como el charu o el kare kare, aún en uso en áreas etnográficas como las de Lanco y Panguipulli. El primero consiste en un cántaro con muday que se desentierra al comienzo de la ceremonia, tras haber permanecido depositado bajo tierra en la base del rewe, desde la anterior rogativa. Los restos persistentes de la bebida indican la prosperidad del período. El segundo es el sacrificio de un ave, a la que se le arranca la cabeza frente al altar. Los desplazamientos y movimientos que realiza en su estertor son indicadores del newen del ave y porvenir de la comunidad ofrendante. Este tipo de procedimientos se encuentran ausentes del lepün, en las unidades de análisis bajo estudio. En el período en el que se ha extendido nuestro ejercicio de observación participante, no hemos sido testigos de situaciones interpretadas colectivamente como manifestaciones de una presencia espiritual o pruebas de su poder. No obstante, se encuentran testimonios sobre favores concedidos y castigos recaídos sobre personas que han violado las reglas rituales y una convicción generalizada en su eficacia para el control de los trastornos climáticos, como la sequía o exceso de lluvias.

El lepün se muestra como la supervivencia de un universo cosmovisionario, desintegrado por la acción aculturadora y homogenizante de la evangelización y educación formal. Un sistema desprendido de las estructuras sociales de sustentación, descompuesto por la persecución sistemática a algunas de sus instituciones, como el machin, chamanismo mapuche, sustituido a presión por las políticas del Estado y la Iglesia. El lepün es hoy un culto sincrético como resultado de ello. La mayoría de sus participantes (58%) se declaran católicos, pero los antecedentes etnográficos indican que se trata de una adscripción religiosa formal. Por lo mismo, la rogativa aparece desvinculada a un ethos: las prescripciones conductuales que impone se restringen a los días en que transcurre el ritual, fuera de éste no establece obligaciones ni propone orientaciones. Los problemas de sentido que esta situación conlleva se expresan en el número de suicidios de integrantes de las congregaciones rituales tradicionales. En contraste, el pentecostalismo se muestra como un sistema religioso integrado, con un fuerte entrelazamiento entre los componentes doctrinarios, rituales y éticos.

El rito pentecostal restituye la experiencia de lo numinoso, desvanecida en el lepün y presente sólo de un modo simbólico en la eucaristía. Esta última pone en escena el misterio de la transfiguración, la transformación del cuerpo y la sangre de Cristo en las hostias y el vino, que se consagran en la ceremonia y sirven para el sacramento de la comunión. Estos momentos, centrales en la liturgia católica, conmemoran y reviven el sacrificio de Jesús. La liturgia consiste en un ejercicio de actualización del misterio pascual, como se denomina la muerte y resurrección de Jesucristo. En cambio, el culto pentecostal es un ritual de administración espiritual

a través del que se realiza la intervención del Espíritu Santo en la vida de los participantes. No se trata de un milagro que se recrea, como en el caso de la eucaristía, sino de una manifestación emergente del poder de Dios, que obra entre los presentes. El texto se encuentra marcado por una 'retórica de la presencia', es decir, el empleo de múltiples recursos comunicativos que contribuyen al emplazamiento del Espíritu Santo e indican su accionar. Su proximidad se señala a través de expresiones metonímicas como las del 'don de lenguas' o 'baile espiritual', que indican la conexión sobrenatural. Las profecías que llegan en forma de visiones o sueños y que constituyen una paráfrasis de Dios, es decir, la referencia indirecta de los mensajes que éste ha entregado como revelaciones. Su entrada se verifica en las 'prédicas inspiradas' de evangelistas y pastores, que constituyen una variante de los discursos transpuestos, en la que el Señor habla por la boca de sus hijos. Aunque con menor frecuencia, se revela igualmente en forma de posesiones espirituales, que corresponden a personificaciones, en las que Dios habla en primera persona. La imposición de manos por parte de hermanos dotados del don de sanidad permite canalizar su acción. Una figura actancial que denominamos 'parapraxis', es decir, una práctica mediada. La profusión de testimonios confirma la eficacia de estas manifestaciones, que permiten vivir la experiencia del poder de Dios. La estructura textual propicia, prepara y realiza la intervención del Espíritu Santo.

El culto introduce una mediación formal entre los horizontes rituales tradicionales mapuche y católico, en tanto combina una fenomenología de la presencia espiritual con un sistema de representaciones cristianas. El carisma es

uno de sus principales atractivos. Su selección frente a otras alternativas religiosas se explica por la apelación a la mística ancestral latente y la consistencia manifiesta con la narrativa de Cristo. No obstante, como hemos señalado, el pentecostalismo integra la continuidad en un proyecto de cambio, que asume un sentido refundacional. El desplazamiento en las formas y tipos de la mediación que éste supone es sintomático de los procesos de transformación sociocultural. El ngillatun es un ritual sacrificial comunitario que expresa la idea de un destino compartido. El culto pentecostal es un ritual de administración espiritual, lo que plantea una intervención particularizada del Espíritu Santo en la vida de los fieles. Su ideología hace de la salvación un asunto de responsabilidad individual. En contraste, el lepün atiende al principal tema de interés común: la productividad agrícola, de la que dependen las economías domésticas campesinas, expuestas a los avatares de las lluvias y el sol. Una preocupación que tiende a perder vigencia en la medida que disminuye el acceso a la propiedad de la tierra y aumenta el trabajo asalariado. El culto pentecostal muestra la interiorización e individualización de la experiencia religiosa.

El evangelismo se ha transformado en la principal adscripción religiosa en las comunidades bajo estudio. Así se reconoce el 45,1 % de los encuestados en las localidades donde se sitúan nuestras unidades de análisis. En tanto, el 40,5 % se declara católico y sólo un 5,2 % se asume seguidor de la religión mapuche. Estas cifras triplican la representación del evangelismo a nivel nacional, la que de acuerdo al Censo de Población del año 2002 se sitúa en el 15%. De las quince iglesias presentes en las localidades donde se ha verificado el estudio, catorce son

pentecostales. El pentecostalismo es aquí un movimiento autogestado. Su origen se encuentra en iglesias nacidas en el propio territorio y creadas por predicadores chilenos. Es el caso de la Iglesia del Señor, establecida el año 1911 en Río Bueno por el pastor Carlos del Campo, antes de la constitución oficial de la misma a nivel nacional, fechada el año 1913 y situada en Santiago. Se trata de una de las iglesias madres del pentecostalismo chileno, de la que se desprenden varias de las corporaciones que hoy se asientan en el área. La ciudad de Río Bueno será sede de la primera Conferencia General Administrativa de la misma, el año 1919, lo que es un indicador de la importancia que en ese entonces presenta la iglesia local en el contexto nacional. Luego de la muerte del pastor del Campo, en 1933, se produce el primer cisma de la Iglesia del Señor, producto de una disputa por el control de la corporación entre los pastores de la zona central y sur. Como resultado de ello nace la Iglesia Apostólica del Señor, cuya matriz se sitúa en la ciudad de Río Bueno.

La reproducción del movimiento pentecostal se ve facilitada por el carácter desburocratizado de sus iglesias, sostenido en el principio del apostolado universal. Cualquiera que sienta el llamado del Señor y tenga talento para la predicación puede dedicarse a evangelizar. Para la fundación de una nueva obra basta con un individuo con vocación de pastor y una congregación que lo siga. De este modo nacen iglesias y se multiplican los puntos de prédica. No obstante, desde nuestra perspectiva, el desarrollo exponencial de su feligresía **se explica por las mediaciones rituales que comporta el culto**, las que resultan particularmente pertinentes para adaptarse a las dinámicas sociales que se experimentan en este

contexto socioetnográfico. La desestructuración del universo cultural mapuche supone una crisis de los referentes de sentido que el catolicismo no logra resolver. El pentecostalismo se ofrece como una solución intermedia. El orden social dominante sitúa a los mapuche en posiciones de marginalidad social y condiciones de precariedad económica, haciendo de la etnicidad un obstáculo para la integración al sistema. El pentecostalismo resuelve este problema. El cambio social disuelve el peso de las instancias comunitarias y exalta las satisfacciones de la existencia individualizada, que en los contextos de exclusión encuentran poca viabilidad y generan frustración. El culto ofrece solución a los dramas del sujeto marginal.

El pentecostalismo satisface necesidades tanto en el plano personal como en el social. **Si la mediación psicosocial asume un carácter dominante, la social importa uno general.** La primera supone la articulación, en un proceso realizativo transformador, del sistema de representaciones sagradas que son fundamento del sentido, un marco de necesidades y expectativas que son fuente de motivación, estados emotivos y sus correlatos somáticos cuyo desplazamiento se vive como pruebas del poder de Dios, y la modificación de disposiciones actitudinales, que aparecen como obras del Espíritu Santo. La segunda de las mediaciones consiste en la articulación entre las representaciones, los comportamientos y la posición en la estructura social de los fieles. El culto socializa un sistema de valores e impone prescripciones conductuales que favorecen la integración social y promueven el ascenso de sus miembros. Esto último se califica como los frutos del Espíritu Santo. La mediación psicosocial muestra una preponderancia pragmática del culto

sobre la dimensión escatológica. En primera instancia, las personas se acercan a éste para obtener respuesta a sus problemas. La esperanza de vida eterna se confirma en la eficacia de sus obras. En contraste, la mediación social señala la fuerza disciplinante del pentecostalismo, que impone la santidad como vía para propiciar la gracia de Dios y ganar la salvación. **La retórica de la presencia del Espíritu Santo es el elemento que sirve de engarce entre ambos niveles de mediación. Al realizar la mediación psicosocial, legitima la mediación social.**

Las manifestaciones y obras del Espíritu Santo son consideradas pruebas del poder de Dios, que confirman la doctrina. Para acceder al reino de Dios los fieles deben comportarse de acuerdo a los preceptos que señala la Biblia. Quienes se incorporan a las iglesias tienen que mostrar un cambio en su estilo de vida. La transformación interior debe expresarse en señales externas. De allí que los fieles cuiden su apariencia y se preocupen de asistir pulcros al templo, especialmente los días domingo. Es común ver a los hombres de terno y corbata en la iglesia. Para sustraerse de los efectos del barro y del polvo sobre el calzado hay quienes llevan en un bolso un par de zapatos de recambio, perfectamente lustrados. El aseo personal es un indicio del cambio, como también lo es la prudencia en el uso del vocabulario, que ha de rehuir las malas palabras. Más importante aún es el decoro en el comportamiento. Los neófitos deben alejarse del pecado y las tentaciones de la carne, lo que supone evitar las fiestas y bailes, abandonar el fútbol y otros pasatiempos en los que se acostumbra el consumo de alcohol. El principio de fidelidad los priva de participar en otras formas de culto, como festividades católicas y los rituales indígenas. El culto es una instancia donde estas normas de

comportamiento se socializan, el actuar de los fieles se controla –a través de prevenciones y recomendaciones en la administración de la palabra o el testimonio– y las faltas se sancionan. El pentecostalismo comporta un ejercicio de disciplinamiento.

La conversión o aceptación del Señor supone un acto de transformación de la identidad. La ‘decisión’ –como la llaman los fieles– implica una nueva forma de asumirse y plantearse frente a la vida. La religión se presenta como un proyecto totalizador, que modela las diversas facetas de la existencia de los creyentes. De éstos se espera que den testimonio de vida no sólo en la iglesia, sino en la familia y en el trabajo. El distanciamiento del mundo y lo mundano –entendido como manifestación del pecado– implican comportamientos que favorecen la integración social, por la vía del reclutamiento laboral y la estabilidad familiar. **En estos aspectos, la moral cristiana resulta funcional con el orden establecido.** De los devotos se espera que exhiban valores como prudencia, templanza, honestidad, sometimiento frente a la autoridad. Los pentecostales, en general, son sujetos adaptados. Gracias a la fe, muchos de ellos han logrado vencer situaciones de extrema marginalidad y superado conductas disfuncionales, como la delincuencia, el alcoholismo, la agresividad y la violencia intrafamiliar. Sus testimonios refieren crisis vitales: intentos de suicidio, pasos por la cárcel, situaciones de desintegración familiar que han quedado atrás con ayuda de la fe. Para muchos de los fieles, la religión ha sido una vía para la transformación de sus vidas, que ha permitido su inclusión o promoción social. La aceptación de la fidelidad conyugal contribuye a la estabilidad familiar. El respeto al principio de

autoridad hace de ellos individuos sumisos frente al poder y ajustados a la condición de subalternos. Su sentido de responsabilidad y el imperativo de honestidad privilegian su selección ocupacional y promueven su inserción en el mercado laboral. Uno de los temas recurrentes en el servicio es la legitimación del trabajo como vía de desarrollo humano y campo de apostolado. Si bien el pentecostalismo es tradicionalista en el plano religioso, asume un sentido modernizador en el plano social. Mientras en el ngillatun se pide por el buen tiempo para las cosechas, en el servicio se ruega por la concesión o preservación del trabajo asalariado. La moderación que se exige a los fieles ayuda a alcanzar ciertos niveles de acumulación económica y bienestar material. Este progreso patrimonial se hace evidente en los relatos sobre las trayectorias vitales de los fieles, referidas a modo testimonial. Si las sanidades y liberaciones son calificadas como ‘obras del Espíritu Santo’, la prosperidad y los logros en la vida terrenal son considerados ‘frutos de la vida en santidad’.

El lepün y el culto se presentan aquí como sistemas rituales antagónicos. En la perspectiva pentecostal, el ngillatun aparece como una manifestación pagana, opuesta a la ley de Dios. En consistencia con esto, un 64,61% de los evangélicos encuestados afirma no participar en la rogativa indígena, un 43% sostiene que no lo hace porque el lepün es contrario a su religión. Entre las respuestas no tipificadas de la encuesta, se le adjudican a las congregaciones ancestrales imputaciones como las de ser una ‘secta satánica’, ‘adorar a un falso Dios’, ser ‘una idolatría’, o la de estar en un error porque “no es la forma adecuada de adorar a Dios’. Así, por ejemplo, lo entendió un pastor que se hizo propietario del terreno

donde se sitúa el espíritu de Kintuante, en la comunidad de Maihue. Su primera medida fue exorcizar el predio para liberarlo “de todo espíritu maligno”. Este ministro del Señor prohibió el ingreso de los miembros de la congregación ancestral, argumentando que su tierra se encontraba consagrada a Dios, a quien debía fidelidad. Ello le impedía aceptar cualquier otra forma de actividad ritual. La actitud de los pastores y diáconos de las iglesias hacia el lepün oscila entre el distanciamiento crítico y la hostilidad explícita.

Aunque esta contradicción doctrinaria no ha impedido que parte de la feligresía pentecostal continúe asistiendo al lepün, le impone restricciones y limitantes para su participación. Un 35,3% de los evangélicos encuestados reconoce su concurrencia a la rogativa, pero sólo el 11,5% asume una participación activa. En tanto, el 13,8% se declara ‘observador’, lo que supone una posición de espectadores situados fuera de la acción ritual y el 10% se define como ‘visita’, lo que implica una vinculación externa a las congregaciones. La estigmatización pentecostal del ngillatun tiene un importante peso simbólico, pero tampoco constituye un denominador común. Sólo el 31,5% de los evangélicos expresa una valoración negativa hacia él. En tanto, un 63% lo considera una actividad positiva y el 5,3% no sabe o no responde. La distribución de las respuestas entre quienes tienen una impresión favorable describe el siguiente patrón: un 20,7% del total de los evangélicos entrevistados lo aprecia como manifestación religiosa, un 18,4% lo encuentra bonito o entretenido, un 16,1% valora el que una a la gente y un 7,6% apunta otros motivos. El análisis de las entrevistas muestra que, si bien existe una conciencia entre los fieles sobre la incompatibilidad entre los sistemas rituales,

éstos mantienen un aprecio hacia el lepün fundado en sus historias familiares y relaciones personales con sus participantes.

Los miembros de las congregaciones rituales ancestrales y especialmente sus autoridades tradicionales ven al pentecostalismo como una amenaza. No dejan de tener razón, pues es en este nivel donde tiene mayor impacto el desarrollo de las iglesias. La asistencia de los fieles a la rogativa puede ser tomada con indulgencia por pastores y guías espirituales por el bajo compromiso que ello involucra y la disminuida frecuencia del ritual. En cambio, la participación en las congregaciones rituales no es tolerada porque se considera incompatible con el principio de fidelidad a Dios. Ellas son las responsables de la organización y realización del lepün. Encontramos contadas excepciones a esta regla. Por lo general, se trata de personas vinculadas desde la niñez a las rogativas, que recuerdan en ellas la tradición inculcada por sus padres y abuelos. También hay quienes se ven comprometidos por lazos de parentesco con los organizadores –hijas, madres, esposas–, de los que son solidarios en sus obligaciones. Quienes transigen no dejan de enfrentar sentimientos contradictorios, por la conciencia de falta, acuciada por la crítica de sus hermanos. Lo habitual es que los conversos abandonen las congregaciones rituales ancestrales y dejen de participar del lepün. En algunos, la negación y el rechazo se imponen como signo de transformación. En conversaciones informales y durante las entrevistas que hemos realizado aparece de un modo recurrente la reprobación de las prácticas rituales ancestrales de las que nuestros interlocutores reconocen haber participado con anterioridad.

Entre los pentecostales, la religión se asume como un principio de constitución de la identidad que supera las diferencias étnicas, de clase o nacionalidad. Éstos se reconocen, en primer término, como 'hijos de Dios' y 'hermanos en la fe'. La filiación de origen -su ascendencia mapuche, en este caso- resulta una cuestión secundaria o bien irrelevante. En el contexto donde realizamos esta investigación, el desarrollo del culto es un factor contribuyente a los procesos de desetnificación. No sólo porque propone una alternativa identitaria, sino porque restringe a sus miembros las posibilidades de participación en el lepün, que es el principal mecanismo de expresión de la etnicidad. Su acción contribuye a borrar la memoria ancestral y apunta a su sustitución por una narrativa histórica construida desde la Biblia. Su utopía es el advenimiento del reino de Dios. Los fieles se preparan para ello a través del ejercicio de la santidad y la evangelización del mundo. La suya es una iglesia militante que asume como misión el ganar almas para la salvación. Ello, en ocasiones, da lugar a episodios de hostigamiento simbólico, expresos -por ejemplo- en la organización de campañas de evangelización durante los días en que se lleva a cabo el lepün o en la realización de prédicas colectivas en el entorno del terreno donde se efectúa la rogativa. Como estrategia defensiva, los miembros de las congregaciones williche han adoptado un discurso ecuménico. Éste argumenta que tras las particularidades rituales del ngillatun se expresa el culto a un Dios único y universal, que es el mismo que adoran los pentecostales y católicos.

Como expusimos, el lepün y el culto pentecostal son casos contrastantes que nos permiten seguir la relación entre la metamorfosis ritual y el cambio social. El

primero nos muestra un sistema ritual indígena sincrético y secularizado que, no obstante ello, es mediador de la identidad étnica. El segundo, un sistema adoptado que reinstaura la lógica de lo numinoso y –por lo mismo– puede ser calificado de tradicionalista en el plano religioso, pero –pese a ello– resulta modernizador en lo social. Nos encontramos en ellos dos formas de responder y procesar el cambio social en el rito. El primero lo integra en una propuesta donde la transformación textual es condición de la continuidad ritual; el segundo se acopla al cambio social y lo asume como proyecto en una oferta de renovación cültica. En el primero, el ritual se muestra como un espacio de reflexividad del cambio social; en el segundo, como un vector que contribuye a conformar los procesos de transformación social. El lepün es un mecanismo de sedimentación de la memoria. El culto actúa como un modelo para el cambio. Las transformaciones del primero se explican como resultado de la causalidad social, la expansión del segundo por su productividad ritual. El lepün mantiene codificadas las claves de la cosmovisión ancestral, pero su textura registra igualmente los procesos de transformación sociocultural que dan forma a las comunidades williche. El desplazamiento de la mediación que seguimos desde el ngillatun mapuche ancestral al lepün williche actual describe los procesos de cambio social. El cese de la mediación socioestructural y la emergencia de la mediación identitaria es el correlato de los procesos históricos que suponen la pérdida de la soberanía williche y su incorporación a la sociedad chilena. Nos encontramos aquí ante una mediación expresiva del cambio social en el rito. El cambio ritual se explica por el cambio social, que éste refleja. En contraste, en el culto pentecostal encontramos un programa de transformación, que se propone modelar la conversión en la vida de los devotos y aspira a la

evangelización del mundo. En el contexto de las comunidades williche de Lago Ranco y Río Bueno, es un factor coadyuvante de los procesos de cambio sociocultural. La redefinición de la identidad que propone, los valores y normas conductuales que socializa contribuyen a la integración de sus miembros en la sociedad dominante. Se manifiesta aquí una mediación estructurante del cambio social en el rito. El desplazamiento en la mediación que trae consigo el desarrollo del culto pentecostal no sólo pone en evidencia el sentido de los procesos históricos sino es un instrumento que ayuda a producir el cambio. Si la mediación psicosocial expresa los procesos de individuación, la mediación social asume un carácter modernizador, en tanto contribuye a la adaptación e integración de sus miembros en la sociedad hegemónica. Examinadas en una perspectiva sincrónica, las mediaciones que ofrece el culto muestran efectividad. Consideradas desde un punto de vista diacrónico, exhiben sentido de oportunidad. Mientras los desplazamientos del lepün son resultado de los procesos de transformación históricos, el desarrollo del culto se explica por la adecuación de este sistema ritual a las dinámicas de cambio social, que a su vez éste ayuda a reproducir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abello, Jorge y Barriga, Eva. 2005. Los pewma como proceso de comunicación en los longko del pekunwijimapu. Tesis para optar al título de Periodista y el grado de Licenciado en Comunicación Social. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Abril, Gonzalo. 1997. Teoría general de la información: datos, relatos y ritos. Cátedra. Madrid.

Adorno, Theodor. 1986. Dialéctica negativa. Taurus. Madrid.

- Adorno, Theodor. 2001. Epistemología y ciencias sociales. Cátedra. Madrid.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. 1994. Dialéctica de la ilustración. Editorial Trotta, Madrid.
- Aguirre, Miguel. 1923 [1647]. "Población de Valdivia. Motivos y medios para aquella fundación". En Los holandeses en Chile. Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo XLV. Imprenta Universitaria. Santiago.
- Alcamán, Eugenio, 1994. "La sociedad mapuche huilliche del Futahuillimapu septentrional 1750-1792". Boletín N°1 Museo Histórico Municipal de Osorno. Municipalidad de Osorno.
- Alcamán, Eugenio, 1997. "Los mapuche- huilliche del Futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas". Revista de Historia Indígena N°2 pp 21-75. Universidad de Chile.
- Alcamán, Severiano y Araya, Jorge 1993. Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche. Fundación Instituto Indígena. Temuco.
- Alexander, Bobby. 1997. Victor Turner revisited. Ritual as social change. Scholars Press. Atlanta.
- Almonacid, Fabián. 1998. "El desarrollo de la propiedad rural en las provincias de Valdivia y Llanquihue, 1850-1920". Revista Austral de Ciencias Sociales. N°2. Universidad Austral de Chile.
- Alonqueo, Martín, 1979. Instituciones religiosas del pueblo mapuche. Ediciones Nueva Universidad. Temuco.
- Alonqueo, Martín, 1985. Mapuche ayer-hoy. Imprenta y Editorial San Francisco. Padre Las Casas
- Álvarez, G. 1996. Textos y discursos. Introducción a la lingüística del texto. Universidad de Concepción.
- Álvarez, Eduardo. 2001. El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel. Editorial Trotta. Madrid.
- Anónimo. 1923 (1647). "Narración histórica del viaje ejecutado del este del Estrecho de Le Maire a las costas de Chile, al mando de su excelencia el general Enrique Brouwer, en los años 1642 y 1643". En Los Holandeses en Chile. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo XLV. Imprenta Universitaria. Santiago.
- Arato, Adrew y Breines, Paul. 1986. El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental. Fondo de Cultura Económica. México.

Arkin, Herbert and Rymond R. Colton. 1962. Tables for statisticians. Barnes& Noble. New York

Arteta, Aurelio. 1993. Marx: valor, forma social y alienación. Ediciones Libertarias. Madrid.

Ascasubi, Miguel de. 1997 [1789]. Informe Cronológico de las Misiones del Reino de Chile hasta 1789. Publicaciones Archivo Franciscano. Santiago.

Augusta, Félix. 1991. Lecturas Araucanas. Editorial Kushé. Temuco.

Augusta, Felix 1992 [1916]. Diccionario Mapuche- Español y Español-Mapuche. Ediciones Séneca. Santiago.

Austin, J. 1998. Cómo hacer cosas con las palabras. Paidós, Barcelona.

Babarovic, Ivo; Campaña, Pilar; Díaz, Cecilia; Durán, Esteban. Campesinado mapuche y procesos socioeconómicos regionales. 1987. GIA. Doc. N° 34. Santiago.

Bacigalupo, Ana Mariella. 1988. Definición, evolución e interpretaciones de tres conceptos mapuches (Pillan, Ngunechen y Wekufe). Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Bacigalupo, Ana Mariella. 1995. "El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía". En VVAA ¿Modernización o sabiduría en la tierra mapuche? Editorial San Pablo.

Bajtín, M.M. 1999. Estética de la creación verbal. Siglo XXI Editores. México.

Barreto, Óscar. 1996. Fenomenología de la religiosidad mapuche. Abya-Yala. Quito.

Barrets, Justin. 2002. Selected readings from the cognitive science of religion. En: www.icc.umicn.edu/ConferenceBibliography.doc

Barthes, Roland. 1970. Elementos de semiología. Alberto Corazón. Madrid.

Bascuñán, Carlos. 1982. "Correspondencia sostenida entre Juan Mackenna y don Ambrosio O'Higgins relativa a la repoblación de Osorno". En Villalobos et al. Relaciones Fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.

Bastide, Roger. 1978. Prefacio. En María Isaura Pereira de Queiroz, Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos. Reforma y Revolución en las Sociedades Tradicionales. Siglo XXI. México

- Bateson, G. 1990. *Espíritu y naturaleza*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Bell, Catherine, 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press. United States of America.
- Bengoa, José. 1987. *Historia del pueblo mapuche*. Ediciones Sur. Santiago.
- Bengoa, José. 1990. *Haciendas y campesinos. Historia social de la agricultura chilena. Tomo II*. Ediciones SUR. Santiago.
- Bengoa, José. 1990b. *Breve historia de la legislación indígena en Chile*. Comisión Especial de Pueblos Indígenas. Santiago.
- Bengoa, José. 2003. *Historia de los antiguos mapuche del sur*. Catalonia. Santiago.
- Bengoa, José (ed). 2004. *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile. Cuadernos Bicentenario*. Presidencia de la República. Santiago.
- Bennett, Peter. 1990. "In Nanda Baba's house: the devocional experience in pushti marg temples". En Owen Lynch (ed) *Divine passions. The social construction of emotion in India*. University of California Press. Berkeley.
- Bergman, Mats. 2000. "Reflections on the role of the communicative sign in semeiotic". En *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*. XXXVI. N° 2, pp. 225-254. También en www.helsinki.fi/science/commens/papers/refrole.html
- Berger, P. y Luckmann, T. 1999. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Argentina.
- Bernstein, Basil. 1989. *Clases, códigos y control. Volumen I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Akal. Madrid.
- Bettelheim, Bruno. 1974. *Heridas simbólicas. Los ritos de pubertad y el macho envidioso*. Barral Editores. Barcelona.
- Bibar, Gerónimo, 1966 (1558). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Fondo histórico bibliográfico José Toribio Medina. Santiago.
- Biblia. 2003. *Antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera*. Sociedades Bíblicas Unidas. Corea.
- Blancpain, Jean-Pierre. Sin fecha. *Los alemanes en Chile (1816-1945)*. Traducción de Yves Javet. Inédito. Copia mimeografiada disponible en Biblioteca de la Universidad Austral de Chile.

Blest, A. 1961. "The concept of ritualization". En Thorpe, W. y Zangwill, O. *Current Problems in Animal Behaviour*. Cambridge University Press.

Bloch, Ernst. 1982. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bloch, Maurice. 1985. *Marxism and anthropology. The history of a relationship*. Oxford University Press. London

Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of Merinda of Madagascar*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bloch, M. 1989. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. The Athlone Press. Londres.

Bloch, Maurice. 1989b. "Symbols, song, dance and features of articulation: is the religion an extreme form of traditional authority?". En *Ritual, history and power: selected papers in anthropology*. The Athlone Press. Londres.

Boccara, Guillaume, 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*. L'Harmattan. Paris-Montreal.

Boccara, Guillaume y Seguel Boccara, Ingrid. 1999. "Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (El caso mapuche)". *Revista de Indias* vol LIX, N°217.

Bogdan, R. y Taylor, S.J. 1986. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós. Buenos Aires.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial.

Boudewijnse, B. 1995. *The conceptualization of ritual. A history of its problematic aspects*. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek*. N 11.

Bourdieu, P. 2001 "Los ritos de institución". En *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid.

Boyer, P. 1994. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.

Bowie, F. 2000. *The anthropology of religion. An introduction*. Blackwell publishers. Oxford.

Canales, Manuel; Palma, Samuel y Villela, Hugo. 1991. *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Amerindia, Sepade. Santiago.

Cantoni, Wilson. 1969. Legislación indígena e integración del mapuche. Programa de la Sociología del Cambio Económico, Universidad de Wisconsin y Centro de Estudios Sobre la Tenencia de la Tierra. Santiago.

Cárdenas, Juan. 1846 [1544]. "Poder que dió Pedro de Valdivia, gobernador de la Nueva Estremadura, á Juan Bautista Pastene, su teniente capitan general en la mar, para el viaje á que le enviaba á descubrir la costa desde el puerto de Valparaíso hasta el Estrecho de Magallanes; y á continuación la instrucción, y la relación del suceso del viaje desde el 4 hasta el 30 de setiembre de 1544". En Claudio Gay, Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía. Tomo primero. Historia Física y Política de Chile. París pp.35-48.

Cárdenas, Renato; Montiel, Dante; Hall, Catherine.1993. Los chono y los veliche de Chiloé. Ediciones Olimpo. Santiago.

Carvallo y Goyeneche, Vicente. 1875. Descripción histórico-geográfica del reino de Chile. Tomo I. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo VIII. Imprenta Librería de El Mercurio. Santiago.

Carvallo y Goyeneche, Vicente. 1876. Descripción histórico-geográfica del reino de Chile. Tomo III. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo X. Imprenta de la Librería de El Mercurio. Santiago.

Casamiquela, Rodolfo. 1964. Estudio del nguillatun y la religión araucana. Bahía Blanca.

Castillo, Eduardo. 1993. Informe sobre investigación histórico legal de las tierras huilliches. Nütram N°34.

Catrileo, María. 1995. Diccionario lingüístico etnográfico de la lengua mapuche. Andrés Bello. Santiago.

Cavareda, José de la. 1835a. "Documento de oficio de la Intendencia de Valdivia, 2 de agosto de 1834". En El Araucano N° 230 a 233, Santiago.

Cavareda, José de la. 1835b. "Documento de oficio de la Intendencia de la Provincia de Valdivia, 1° de julio de 1835". En El Araucano N°271 a 279 y 283, Santiago.

Clastres, P., 2001. Investigaciones en antropología política. Gedisa. Barcelona.

Colipán, Bernardo. 1999. Pulotre. Testimonios de vida en una comunidad huilliche (1900-1950). Editorial Universidad de Santiago. Santiago.

Coña, Pascual. 1984. Testimonio de un cacique mapuche. Texto dictado al padre Wilhelm Moesbach. Pehuén, Santiago.

Chacama, Juan. 2003. "Identidad espiritual y organización social en los Andes centrales". Revista de Historia Indígena N° 7. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile, pp. 139-158.

Chufa, Diego. 1849. "Memoria de las misiones de Valdivia del 1848". Revista Católica N° 172. Santiago.

D'Aquili, E.; Laughlin, Ch y McManus, J. 1979. The spectrum of ritual. A biogenetic structural analysis. Columbia University Press, New York.

Dartiguenave, Jean-Yves. 2001. Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité. L'Harmattan. Paris.

Delgado, M. 2001. La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión. Ariel. Barcelona.

Derrida, Jacques. 1973. "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel". En Jean Hyppolite (dir), Hegel y el Pensamiento Moderno. Siglo XXI. México.

Díaz, R. 1998. Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual. Anthropos&Universidad Autónoma Metropolitana. España.

Dijk, Teun van. 1997. La ciencia del texto. Paidós. Barcelona.

Dillehay, Tom, 1990. Araucanía: presente y pasado. Editorial Andrés Bello. Santiago.

Domeyko, Ignacio.1971. Araucanía y sus habitantes. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires

Domeyko, Ignacio. 1977. Mis viajes. Ediciones de la Universidad de Chile. Chile.

Donoso, Ricardo y Velasco, Fanor. 1970. La propiedad austral. Icirá. Santiago.

Doty, Williams 1986. Mythography. The study of myths and rituals. The University of Alabama Press

Driver, Tom. 1996. "Transformations: the magic of the ritual". En Ronald Grimes (ed.) Readings in ritual studies. Prentice Hall, New Jersey.

Droogers, André. 1991. "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile". En Boudenwijnse, B.; Droogers, A. y Kamsteeg, F. (eds), Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño. Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica.

Dow, Kathleen. 2001. Hegel and symbolic mediation of spirit. State University of New York Press. Albany.

Durkheim, E. 1995. Las formas elementales de la vida religiosa. Ediciones Coyoacán, México.

Eco, Umberto. 1980. Tratado de semiótica general. Lumen. Barcelona.

Eibl-Eibesfeld, I. 1979. Ritual and ritualization from a biological perspective. En von Cranach, M.; Foppa, K.; Lepenies, W. y Ploog, D. (eds), Human Ethology. Maison des Sciences de l'Homme y Cambridge University Press.

Engels, Friederich. 1968. Anti-Dühring. Editorial Ciencia Nueva.

Enrich, Francisco. 1891. Historia de la Compañía de Jesús en Chile. Imprenta de Francisco Rosal. Barcelona.

Erikson, Erik. 1989. "Ontogénesis de la ritualización". En Sociedad y Adolescencia. Siglo XXI. México.

Escobar, Anselmo. 1992. Osorno. Testimonios de su pasado. Impresur Ediciones. Osorno.

Evans Pritchard, E. 1975. Las teorías de la religión primitiva. Siglo XXI. Madrid.

Faron, Louis, 1997. Antüpaiñamko. Ediciones Mundo y Editorial Nuevo Extremo. Chile.

Feagin, Joe; Orum, Anthony y Sjoberg, Gideon (eds). 1991. A case for the case study. University of North Carolina Press. USA.

Feagin, Joe y Orum, Anthony. 1991. "The nature of the case study". En Feagin, Joe; Orum, Anthony y Sjoberg, Gideon. (eds). 1991. A case for the case study. The university of North Carolina Press, Chape Hill.

Febres, Andrés. 1975 [1764]. Arte de la lengua del Reyno de Chile. Cabildo. Vaduz-Georgetown.

Feliú Cruz, Guillermo. 1964. Memorias militares para servir a la historia de la independencia de Chile. Editorial Andrés Bello. Santiago

Firth, R. 1967a. The works of the gods in Tikopia. University of London. The Atholone Press. London.

Firth, R. 1967b. Tikopia ritual and belief. Beacon Press. Boston.

Firth, R. 1969. Essays on social organization and values. The Athlone Press, New York.

Firth, R. 1970. Rank and religion in Tikopia. A study in polynesian paganism and conversion to christianity. George Allen and Unwin Ltd. London.

Firth, R. 1971. Elements of social organization. Tavistock Publication. London.

Firth, R. 1996. Religion: a humanist interpretation. Routledge. London.

Florez, Ramiro. 1983. La dialéctica de la historia en Hegel. Gredos. Madrid.

Foerster, Heinz von. 1994. Las semillas de la cibernética. Gedisa, Barcelona.

Foerster, Rolf. 1985. Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa. Ediciones Rehue, Santiago.

Foerster, Rolf. 1991. "Guerra y aculturación en la Araucanía". En Pinto; J., Salinas, M. y Foerster, R., Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile. Universidad de la Frontera, Temuco.

Foerster, Rolf. 1993. Introducción a la religiosidad mapuche. Editorial Universitaria. Santiago.

Foerster, Rolf. 1996. "La propiedad huilliche en los llanos de Valdivia y Río Bueno". En Vergara, Jorge, Mascareño, Aldo y Foerster, Rolf, La propiedad huilliche en la Provincia de Valdivia. Conadi. Santiago.

Foerster, Rolf. Sin Fecha. Los huilliche de los términos de Osorno, desde las fuentes jesuitas: 1595-1655. Manuscrito disponible en el archivo histórico y etnográfico del Museo Municipal de Osorno. También publicado en el Boletín N°3 del Museo Histórico Municipal de Osorno. Pp 45-74, año 1995.

Foerster, Rolf y Montecinos, Sonia. 1988. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches. CEM, Chile.

Foerster, Rolf y Vergara, Jorge. 2001. "Hasta cuando el mundo sea...los caciques huilliches en el siglo XXI". En Alvarez-Santullano, Pilar y Forno, Amílcar (eds). Fütawillimapu. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Programa de Postítulo en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad de los Lagos. Osorno.

Foxley, C. 1980. Estilo, texto, escritura. Editorial Universitaria. Santiago.

Frazer, G. 1994. La rama dorada. Fondo de Cultura Económica. México.

Freud, Sigmund. 1997a. Totem y tabú. En Obras completas, volumen 5. Biblioteca Nueva. Madrid.

Freud, Sigmund. 1997b. El porvenir de una ilusión. En Obras completas, volumen 8. Biblioteca Nueva. Madrid.

Freud, Sigmund. 1997 c. El malestar en la cultura. En Obras completas, volumen 8. Biblioteca Nueva. Madrid.

Freud, S. 2001. "Los actos obsesivos y las prácticas religiosas". En Freud, S., Obras Completas, volumen 4. Biblioteca Nueva. Madrid.

Gacitúa, Estanislao. 1992. "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años". Nütram. Año VIII, N° 28.

Garzanti, Redacción. 1992. Enciclopedia de la filosofía Garzanti. Ediciones B. Barcelona.

Geertz, C. 2000a. La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona.

Geertz, C. Negara. 2000b. El estado-teatro en Bali del siglo XIX. Paidós Barcelona.

Gennep, Charles Arnold Kurr van. 1986 [1909]. Los ritos de paso. Taurus, Madrid.

Gissi, Nicolás, 1997. Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche-huilliche de San Juan de la Costa. Tesis de Antropología, Universidad de Chile.

Gluckman, Max. 1963. Order and rebellion in tribal Africa. Cohen & West.

Gluckman, Max .1978. Política, derecho y ritual en la sociedad tribal. Akal. Madrid.

Godelier, M.2000. Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Siglo XXI. Madrid.

Goffman, E. 1970. Ritual de interacción. Editorial Tiempo Nuevo. Buenos Aires.

Goicovich, Francis. 2004. "Reevaluación etnohistórica de las ayllareguas reche-mapuche". Ponencia al V Congreso Chileno de Antropología. San Felipe.

Gomis, Lorenzo. 1974. El medio media. La función política de la prensa. Seminario y Ediciones. Madrid.

González, Héctor. 1986. "Propiedad comunitaria o individual: las leyes indígenas y el pueblo mapuche". En Nütram N°3, año II, pp. 7-13. Santiago.

González de Nájera, Alonso. 1889 [1614]. Desengaño y reparo de la guerra de Chile. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Imprenta Ercilla. Santiago.

Goody, Jack. 1961. "Religion and ritual: the definitional problem" *The British Journal of Sociology*. Vol XII, N°2, pp. 142-164. London.

Grebe, María Ester. 1993-1994. "El subsistema ngem en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología*, Universidad de Chile, N° 12, pp. 45-64. Santiago.

Grebe, María Ester; Pacheco, Sergio y Segura, José. 1972. "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional* N° 14 pp. 46-73. Santiago.

Guarda, G. 1968. "Los caciques gobernadores de Toltén". *Historia* N°10, pp 43-69. Santiago.

Guarda, Gabriel 1973. *Economía de Chile austral antes de la colonización alemana*. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Guarda, Gabriel. 1979. *La sociedad en Chile austral antes de la colonización alemana, 1645-1850*. Editorial Andrés Bello. Santiago.

Guarda, Gabriel. 1999. *Historia de la iglesia en Valdivia*. Museo de la Catedral. Valdivia.

Guarda, Gabriel. 2001. *Nueva Historia de Valdivia*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.

Guerrero, Bernardo. 1994. *A Dios rogando. Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile*. Departament of Cultural Anthropology/ Sociology of Development, Vrije Universiteit. Amsterdam.

Guevara, Tomás. 1908. *Psicología del pueblo araucano*. Imprenta Cervantes. Santiago.

Guevara, Tomás. 1910. "Folklore araucano. Refranes, cuentos, cantos procedimientos industriales, costumbres prehispánicas". *Anales de la Universidad de Chile*. Tomo CXXVII, pp. 343-626. Santiago.

Guevara, Tomás. 1912. "Las últimas familias i costumbres araucanas". En *Anales de la Universidad de Chile*. Tomo CXXX y CXXXI. Santiago.

Guevara, Tomás. 1916-1917. "Mentalidad araucana". En *Anales de la Universidad de Chile*. Tomos CXXXIX, CXL y CXLI. Santiago.

Gundermann, Hans. 1981. *Análisis estructural de los ritos mapuche*. Nguillatún y Píntevún. Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología Social. Universidad de Chile.

Gundermann, Hans. 1985. "Interpretación estructural de una danza ritual mapuche". En *Revista Chungará*, N°14. pp 115-130.

- Guiraud, P. 1992. La semiología. Siglo XXI. México.
- Gurvitch, Georges. 1960. El concepto de clases sociales de Marx a nuestros días. Ediciones Galatea/ Nueva Visión. Argentina.
- Gurvitch, Georges. 1971. Dialéctica y sociología. Alianza Editorial. Madrid.
- Harnecker, M. 1975. Los conceptos elementales del materialismo histórico. Siglo XXI. Madrid.
- Harris, M. 1999. El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura. Siglo XXI. Madrid.
- Hart, Onno van der. 1983. Rituals in psychotherapy. Transition and continuity. Irvington publishers, Inc. New York.
- Hassler, Wily. 1987. Nguillatunes de Neuquén. Camaruco en Zaina Yegua. Siringa Libros. Neuquén.
- Havestadt, Bernardi. 1883 (1777). Chiledungu sive res chilensis Lipssieae: In Aedibus B. G. Teubneri. Editionem novam inmutatam de Julius Platzmann. Leipzig.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968. La ciencia de la lógica. Solara/ Hachette, Buenos Aires.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 1970. Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios. Aguilar. Madrid.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1974. La enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pablo Editor. México.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2000a. La fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica. México.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2000b. Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio del derecho natural y la ciencia del Estado. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Hernández, R.; Fernández, C. y Baptista, P. 1991. Metodología de la investigación. McGraw Hill. Colombia.
- Hilger, Inez. 1957. Araucanian child life and its cultural background. Smithsonian. Washington
- Hockett, Ch. 1972. Curso de lingüística moderna. Eudeba. Buenos Aires.

Homans, G. 1941. "Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown". American Anthropologist. Vol 43 pp.164-172.

Horton, Robin. 1972. "Ritual man in Africa". En William Lessa y Evon Vogt (comp). Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach. Harper&Row Publishers. New York.

Horton, R. 1991. "El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental". Anagrama, Barcelona. En Max Gluckman, Mary Douglas y Robin Horton. Ciencia y Brujería. Anagrama. Barcelona.

Hubert, Henri y Mauss, Marcel. 1970. "De la naturaleza y función del sacrificio". En Marcel Mauss, Obras I, Lo Sagrado y lo Profano. Barral Editores. Barcelona

Hubert, H. y Mauss, M. 1979. "Esbozo de una teoría general de la magia". En Sociología y antropología. Mauss, Marcel. Editorial Técnos. Madrid.

Hunter, Eduardo. 1993. Los pioneros de Ranco. Ediciones Sicom. Chile.

Huxley, J. 1914. "Courtship-habits of the Great Crested Grebe (*Prodicops cristatus*) with an addition to the theory of sexual selection". Proceedings of the General Meetings for Scientific Business of the Zoological Society of London. N° XXXV.

Huxley, J. 1966. "Introduction". En Huxley, J. (dir), A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man. Philosophical Transactions of The Royal Society of London, Series B, Biological Sciences 251 (772).

Hyppolite, Jean. 1996. Lógica y existencia. Editorial Herder. Barcelona.

Imber-Black, E. Roberts, J. Whiting, R. (comps). 1997. Rituales terapéuticos y ritos en la familia. Gedisa. Barcelona.

Índice de los protocolos notariales de Valdivia, La Unión, Osorno y Calbuco y alcabalas de Chiloé 1774-1848. 1929. Archivo Nacional. Santiago de Chile.

Jung, Carl. 1955. Psicología y religión. Editorial Paidós. Buenos Aires.

Jung, Carl. 1993. Símbolos de transformación. Paidós. Barcelona.

Jung, Carl. 1994. Arquetipos e inconsciente colectivo. Paidós. Barcelona.

Kapferer, Bruce. 1991. A celebration of demons. Exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka. Berg. Smithsonian Institution Press. Great Britain.

Katz, E., Blumer, G. y Gurevitch, M. 1982. "Usos y gratificaciones de la comunicación de masas". En Moragas. M.: Sociología de la comunicación de masas. Editorial Gustavo Gili. Madrid.

- Kaufmann, Walter. 1972. Hegel. Alianza Editorial. Madrid.
- Keeler, Mary. 1990. "Investigating transparency in the conditions of mediation from semeiotic view". *Semiotica*. 82-1/2, pp 15-41.
- Kertzer, D. 1988. *Ritual, politics and power*. Yale University Press. New Haven.
- Kojeve, Alexandre. 1977. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. La Pléyade. Buenos Aires.
- Kroeber, A.L. 1975. "Lo superorgánico". En J.S. Kahn (comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- Kuper, A. 1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Anagrama. Barcelona.
- Kuramochi, Yosuke y Huisca, Rosendo. 1997. *Cultura Mapuche. Relatos, rituales y ceremonias*. Abya-yala. Quito.
- Lalande, André. 1966. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. El Ateneo Editorial, Argentina.
- Lafont, C. 1993. *La razón como lenguaje*. Visor. Madrid.
- Lagos, Roberto 1908. *Historia de las misiones del Colegio de Chillán*. Herederos de Juan Gili Editores. Barcelona.
- Lagos, Víctor; Leal, Hernán; Menke, Juan Carlos; Montes, Sandra y Novoa, Isabel. 1986. *Estudio de cuatro danzas mapuche en comunidades rurales de la novena región. Seminario para optar al título de Profesor de Estado en Educación Física*. Departamento de Educación, Universidad de la Frontera. Temuco.
- Lalive d'Épinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial del Pacífico. Santiago.
- Lalive d'Épinay, Christian. 1972. "Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo en Chile". *Cuadernos de la Realidad Nacional*. Universidad Católica de Chile.
- Lang, Alfred. 1997. "12 further definitions or equivalents". Apéndice de "76 definitions of the signs by C. S. Peirce", seleccionadas y comentadas por Robert Marty. En J. Randell (ed) Arisbe website: www.door.net/arisbe/menu/library/rsources/76defs/76defs.htm
- Lanternari, Vittorio. 1965. *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*. Editorial Seix Barral. Barcelona.

Larraín, Jorge. 1991. "Ideology". En Tom Bottomore (ed) A Dictionary of Marxist Thought. Blackwell. Oxford.

Latcham, Ricardo, 1924. Organización social y creencias religiosas de los antiguos araucanos. Imprenta Cervantes. Santiago.

Lawson, Thomas. 1993. "Cognitive categories, cultural forms and ritual structures". En Pascal Boyer (ed). Cognitive aspects of religious symbolism. Cambridge University Press. Great Britain.

Lawson, T. y McCauley, R. 1996 (1990). Rethinking religion. Connecting cognition and culture. Cambridge University Press.

Leach, E. 1966. "Ritualization in man in relation to conceptual and social development". En Huxley (dir.), A Discussion on ritualización of behaviour in animals and man. Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B 251 (772) 403-408.

Leach, Edmund. 1976. Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin. Anagrama. Barcelona.

Leach, Edmund. 1979 (1968). "Ritual". En Sills, D. (dir), Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, vol 9, pp 383-388. Aguilar. España.

Leach, Edmund. 1993 (1976). Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Siglo XXI. Madrid.

Leal, Osvaldo. 1971. Historia de la ciudad de La Unión en su 150 aniversario, 1821-1971. Impresos Planet. Santiago.

Lee, Franz. 2000. Reflexiones sobre el concepto de negación. Contenido, alcance y límite de la negación en la filosofía de G.W.F Hegel. Disertación presentada a la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Los Andes (Colombia) para ascender a la categoría de Profesor Titular. En www.geocities.com/maymartin2001/titulo.html

Lenz, Rodolfo. Sin Fecha. Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas. Universidad de Chile. Seminario de Filología Hispánica. Santiago.

León Solís, Leonardo, 1990. Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco.

León Solís, Leonardo, 1993. "La alianza puelche-huilliche y las fortificaciones indígenas de Libén, Riñihue y Villarrica, 1552-1583". Boletín N°1 Museo Histórico Municipal de Osorno. Municipalidad de Osorno, pp 113-152.

Lévi Strauss. 1968. Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas con Georges Charbonnier. Siglo XXI. México.

Lévi-Strauss, C. 1970. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México.

Lévi Strauss, C. 1981. Las estructuras elementales del parentesco. Paidós. Barcelona.

Lévi-Strauss, C. 1995. Antropología Estructural. Paidós. Barcelona.

Lévi Strauss, C. 1997. El totemismo en la actualidad. Fondo de Cultura Económica. Colombia

Lévi Strauss, C. 1997b. Mitológicas IV. Siglo XXI Editores. México.

Lewis, G. 1990. Day of shinning red. An essay on understanding ritual. Cambridge University Press. Cambridge.

Liszka, James. 1996. A general introduction to semiotic of Charles Sanders Peirce. Indiana University Press. Bloomington.

Lorenz, Konrad. 1966. "Evolution of ritualization in the biological and cultural spheres". En Huxley, J. (dir), A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man. Philosophical Transactions of The Royal Society of London, Series B, Biological Sciences 251 (772).

Lorenz, K. 1980. Sobre la agresión: el pretendido mal. Siglo Veintiuno Editores. España.

Lorenz, K. 1988. La acción de la naturaleza y el destino del hombre. Alianza Editorial. Madrid

Lotman, Iuri y Escuela de Tartu. 1979. Semiótica de la cultura. Cátedra. Madrid.

Lotman, Iuri. 1996. La semiósfera I. Cátedra. Madrid.

Lotman, Iuri. 1998. La semiósfera II. Cátedra. Madrid.

Lotman, Mijail. 1995. Detrás del texto: notas sobre el fondo filosófico de la escuela de Tartu. En signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica, 4:27-37.

Lozano, Jorge; Peña Marín, Cristina y Abril, Gonzalo. 1986. Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual. Cátedra. Madrid.

Lucy, John. 1985. "Whorf and linguistic mediation of thought". En Elizabeth Mertz y Richard Parmentier (eds), *Semiotic mediation. Sociocultural and psychological perspectives*. Academic Press. London.

Lukács, Georg. 1985. *Historia y consciencia de clase*. Ediciones Orbis. Barcelona.

Lull, J. 1990. *Inside family viewing. Ethnographic research on television's audiences*. Routledge. London.

Lynch, Owen (ed). 1990. *Divine Passions. The social constructions of emotion in India*. University of California Press. California.

Malinowski, B. 1965. *The dynamics of culture change. An inquiry into race relations in Africa*. Yale University Press. New Haven.

Malinowski, B. 1970. *Una teoría científica de la cultura*. Edhasa. Barcelona.

Malinowski, Bronislav. 1975. "La cultura". En J.S. Kahn. *El Concepto de Cultura: Textos Fundamentales*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Malinowski, Bronislav. 1977. *Los jardines de coral y su magia. Primera Parte. El cultivo de la tierra y los cultos agrícolas en las islas Trobriand*. Labor. Barcelona.

Malinowski, Bronislav. 1986. *Los argonautas del Pacífico Occidental I y II*. Planeta- Agostini. Barcelona.

Malinowski, Bronislav. 1994. *Magia, ciencia y religión*. Editorial Ariel. Barcelona.

Manifiesto para explicar al público una solicitud presentada al excelentísimo presidente de la república señor Jorge Montt por todos los caciques del departamento de Osorno. 1894. Imprenta Albion. Santiago.

Manquilef, Manuel. 1914. *Comentarios del pueblo araucano II. La gimnasia nacional (Juegos, ejercicios, y bailes)*. Tomo IV. Revista de Folklore Chileno.

Marcuse, Herbert. 1971. *Razón y revolución*. Alianza Editorial. Madrid.

Marglin, Frédérique. 1990. "Refining the body: the transformative emotion in dancing ritual". En Owen Lynch (ed) *Divine passions. The social construction of emotion in India*. University of California Press. Berkley.

Marileo, Armando, 1995. "Mundo mapuche". En Luca Citarella (ed) *Medicinas y culturas en La Araucanía*. Trafkin. Programa de atención primaria en salud, cooperación italiana. Editorial Sudamericana. Santiago.

Mariño de Lovera, Pedro. 1865 (1595). *Crónica del reino de Chile*, escrita por el capitán don Pedro Mariño de Lovera. Colección de historiadores de Chile y

documentos relativos a la historia nacional. Tomo VI. Imprenta del Ferrocarril. Santiago.

Martín Barbero, Jesús. 1993. De los medios a las mediaciones. Gustavo Gilli. Barcelona.

Martín Santos, Luis. 1976. Una epistemología para el marxismo. Akal Editor. Madrid.

Martín Serrano, Manuel. 1977. La mediación social. Akal. Madrid.

Martín Serrano, Manuel. 1994. La producción social de la comunicación. Alianza Universitaria, México.

Martín Serrano, Manuel; Piñuel, José Luis; García, Jesús y Arias, María Antonia. 1981. Epistemología de la comunicación. Análisis de la referencia. Cuadernos de la Comunicación N°8. Universidad Complutense de Madrid.

Marx, Karl. Sin fecha. Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Editorial Progreso. Moscú.

Marx, Karl. 1975. "Tesis sobre Feuerbach". En Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Ediciones La Rosa Blindada. Buenos Aires

Marx, Karl. 1989. Contribución a la crítica de la economía política. Editorial Progreso. Moscú.

Marx, Karl. 2000. El capital. Crítica de la economía política. Libro I tomo I. Akal. Madrid.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. 1979. Sobre Religión. Ediciones Sígueme. Salamanca.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. 1988. La ideología alemana. L'Eina Editorial. Barcelona.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. 2000. Manifiesto del partido comunista. Biblioteca Nueva. Madrid.

Marty, Robert .1997. "76 definitions of the signs by C. S. Peirce". En J. Randell (ed) Arisbe website: www.door.net/arisbe/menu/library/rsources/76defs/76defs.htm

Matthew, Fairbanks. 1977. "Reality as language in the peircean semiotic". Semiotica 19: 3/ 4, pp 233-239.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco. 1994. El árbol del conocimiento. Editorial Universitaria. Santiago.

Mauss, Marcel. 1971. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En Mauss, M. Sociología y antropología. Editorial Tecnos. Madrid.

McLeish, John. 1984. La teoría del cambio. Fondo de Cultura Económica. México.

Medina, José Toribio .1899. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile, Tomo XVIII. Imprenta Elzeviriana. Santiago.

Medina, José Toribio. 1901. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile, Tomo XXIX. Imprenta Elzeviriana. Santiago.

Medina José Toribio. 1957. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Tomo II. Segunda Serie. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago.

Mellafe, Rolando. 1992. "Aproximaciones al esclarecimiento de la coyuntura de la población indígena". En Carmen Norambuena y René Salinas (eds). Demografía, familia e inmigración en España y América. Serie Nuevo Mundo. Universidad de Chile, Santiago pp. 15-28.

"Memorial y documentos presentados por los caciques generales mapuches del Butahuillimapu a su Excelencia el Presidente de la República".2004. En Eduardo Barraza. De La Araucana al Butamalón. El discurso de la conquista y el canon de la literatura chilena. Estudios Filológicos. Anejo 17. Valdivia.

Mendizábal, María. 1994. "Aproximación al canto ritual mapuche". En Pereda, I. y Perrota, E. Junta de hermanos de sangre. Papers. Buenos Aires.

Mertz, Elizabeth. 1985. "Beyond symbolic anthropology: Introducing semiotic mediation". En Elizabeth Mertz y Richard Parmentier (eds), Semiotic Mediation. Sociocultural and psychological perspectives. Academic Press. Orlando.

Mészáros, Istvan. 1973. "El concepto de dialéctica en Lukács". En G.H.R. Parkinson (ed), Georg Lukács. El hombre, su visión y sus ideas. Ediciones Grijalbo. Barcelona.

Moesbach Ernesto Whilhem (ed.). 1984. Testimonio de un cacique mapuche. Pehuén. Santiago.

Moesbach, Ernesto Whilhem. 1944. Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas.

Molina, Juan Ignacio. 2000 [1788]. Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile. Pehuén. Santiago.

Molina, Raúl et al. Sin Fecha. Territorio mapuche williche de Osorno y legislación (historia de un despojo). Programa Jurídico Popular del Centro el Canelo de Nos y Sociedad Mapuche Huilliche Monku Kusobkien Freder.

Molina, Raúl y Correa, Martín. 1998. Las tierras huilliches de San Juan de la Costa. Conadi. Santiago.

Moore, S. and Myerhoff, B. (eds) 1977. Secular ritual. Van Gorcum, Assem. Amsterdam.

Morris, Brian. 1995. Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidós. Barcelona.

Morris, Charles. 1985. Fundamentos de la teoría de los signos. Paidós. Barcelona.

Moulian, Rodrigo. 2005. Tiempo de lepün. Una etnografía visual del ngillatun williche. Universidad Austral & Programa Orígenes. Valdivia.

Munn, Nancy. 1973. "Symbolism in a ritual context: aspects of symbolic action". En John Honigsmann (ed) Handbook of social and cultural anthropology. Rand McNally Company. Chicago.

Mure, G. R. G. 1984. La filosofía de Hegel. Cátedra. Madrid.

Myerhoff, B. 1977. "We dont wrap herring in a printed page: fusions, fictions and continuity in secular ritual". En Moore, S. and Myerhoff, B. (eds) Secular Ritual. Van Gorcum, Assem. Amsterdam.

Nadel, S.F. 1955. Fundamentos de antropología social. Fondo de Cultura Económica. México.

Nadel, S.F. 1966. Teoría de la estructura social. Guadarrama. Madrid.

Nadel, S.F. 1970. Nupe religion. Traditional beliefs and the influence of islam in a West African Chieftdom. Schocken books. New York.

Niel, Henri. 1945. De la médiation dans la philosophie de Hegel. Éditions Montaigne. Paris.

Noble, Trevor. 2000. Social theory and social change. MacMillan Press. Houndsmills.

Noggler, Albert. 1972. Cuatrocientos años de misión entre los araucanos. Editorial San Francisco. Padre Las Casas.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco, 1863 (1673). Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del reino de Chile. Colección de historiadores de

Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo III. Imprenta del Ferrocarril. Santiago.

Olaverria, Miguel (1852 [1594]). "Informe sobre el reyno de Chile, sus indios y sus guerras". En Claudio Gay, Documentos sobre la Historia, la Estadística y la Geografía. Tomo segundo. Historia Física y Política de Chile. París.

Olivares, Miguel de. 1874. Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736). Imprenta Andrés Bello. Santiago.

Ormeño, Hugo y Osses, Jorge. 1972. "Nueva legislación sobre indígenas en Chile". Cuadernos de la Realidad Nacional. N°14. Centro de Estudios de la Realidad Nacional. Santiago.

Orozco, Guillermo. 1991. "La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva". En Diálogos de la Comunicación. N° 30. pp 54-63. Felafacs. Lima.

Orozco, Guillermo. 1994. Al rescate de los medios. Desafío democrático para los comunicadores. Universidad Iberoamericana. Fundación Manuel Buendía. México.

Orozco, Guillermo. 1997. La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa. Universidad Nacional de La Plata. Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario. Guadalajara.

Orozco, Guillermo. 1999. "Televidencia y mediaciones. La construcción de estrategias por la audiencia". En Osvaldo Sunkel (ed.). El consumo cultural en América Latina. Convenio Andrés Bello. Bogotá.

Ossa, Manuel. 1991. Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo. Ediciones Rehue. Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago.

Ovalle, Alonso. 1888 [1646]. Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús. Colección de Historiadores de Chile i Documentos Relativos a la Historia Nacional, Tomo XII. Santiago.

Ovalle, Alonso. 2003 [1646]. Histórica relación del reino de Chile. Pehuén. Santiago.

"Papeles de Mackenna relativos a la colonización de Osorno". Revista Chilena de Historia y Geografía. N°23, 1916, pp 459-466.

Parekh, Bhikhu. 1982. Marx's theory of ideology. Crom Helm. London.

Parker, C. 1993. Otra Lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. Fondo de Cultura Económica. México.

Parmentier, Richard. 1985^a. "Semiotic mediation: ancestral genealogy and final interpretant". En Richard Parmentier y Elizabeth Mertz (eds) *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*. Academic Press. London.

Parmentier, Richard. 1985b. "Sign's place in *medias res*: Peirce's concept of semiotic mediation". En Richard Parmentier y Elizabeth Mertz (eds) *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*. Academic Press. London.

Peirce, Charles S. 1965. *Collected Papers of Charles Sander Peirce*. Vol 1 y 2. Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge. Massachusetts.

Peirce, Charles. 1974. *La ciencia de la semiótica*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Peirce, Charles 1999. "Uno, dos, tres: las categorías kantianas". En www.unav.es/gep/CateKant.html

Peirce, Charles Sanders. 1997. "Una conjetura para el acertijo" En Fernando Vevia. Charles S. Peirce. *Escritos Filosóficos*. Colegio de Michoacán, México pp 201-243. También disponible en www.una.es/gep/GuessAtTheRiddle.html.

Peirce, Charles S. y Welby, Lady Victoria. 1977. *Semiotic and significs. The correspondence between Charles S Peirce and Victoria Lady Welby*. Charles Hardwick (ed). Indiana University Press. Bloomington.

Pereda, Isabel y Perrota, Elena. 1994. *Junta de hermanos de sangre. Un ensayo de análisis del nguillatun a través del tiempo y el espacio desde una visión huinca*. Papers. Buenos Aires.

Peralta, Gabriel. (ed) , 1993. *Anexo documental. La firma del tratado*. Boletín N°1 Museo Histórico Municipal de Osorno. Municipalidad de Osorno.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura. 1978. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. Siglo XXI. México.

Pérez Serrano, Gloria. 1998. *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*. Editorial la Muralla. Madrid.

Philippi, Rudolph. 2003 (1869). "Sobre los indígenas de la provincia de Valdivia". En *El orden prodigioso del mundo natural*. Universidad Austral de Chile y Pehuén. Santiago.

Pickering, W. 1984. Durkheim's sociology of religion. Themes and theories. Routledge&Kegan Paul. London.

Piñuel, José Luis. 1989. La expresión. Una introducción a la filosofía de la comunicación. Visor Libros. Madrid.

Piñuel, José Luis. 1997. Teoría de la comunicación y gestión de las organizaciones. Editorial Síntesis. Madrid.

Piñuel, José Luis y Gaitán, Juan Antonio. 1995. Metodología general del conocimiento científico e investigación en la comunicación social. Editorial Síntesis. Madrid.

Platvoet, J. 1995. "Ritual in plural and pluralist societies". En Platvoet y van der Toorn (eds) Pluralism and identity. Studies in ritual behaviour. E.j. Brill. Netherlands.

Poblete, María Pía. 2001. Comunidades mapuches de Panguipulli y educación. Revista Austral de Ciencias Sociales. N°5, pp. 15-27.

Powe, Karla. 1989. "On the metonymic structure of religious experience: the example of charismatic Christianity". Cultural Dynamics. London. Vol II N°4, pp 361-380.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1964. The andaman's islanders. The Free Press. New York.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1975. El método en la antropología social. Anagrama. Barcelona.

Radcliffe-Brown, A. R. 1986. Estructura y función en la sociedad primitiva. Planeta/Agostini. Barcelona.

Ramírez, Francisco Xavier. 1994. Coronicón sacro imperial de Chile. DIBAM, Santiago.

Rappaport, R., 1979 (1974). "The obvious aspects of ritual". En Ecology, meaning and religion. North Atlantic Books, Berkeley. California.

Rappaport, R. 2001 (1999). Ritual y religión en la formación de la humanidad. Cambridge University Press.

Rappaport, Roy. 1987 (1967). Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea. Siglo XXI. Madrid.

Reik, Theodor. 1949. Il rito religioso. Studi psicanalitici. Giulio Einaudi Editore. Torino.

- Ricoeur, Paul. 1973. Freud: una interpretación de la cultura. Siglo XXI. Madrid.
- Rivière, C. 1995. Les rites profanes. Presses Universitaires de France. Paris.
- Robles, Eulogio. 1910. Guillatunes. Costumbres y creencias araucanas. Anales de la Universidad. Tomo CXXVII. Año 68, pp 151-177. Imprenta Cervantes. Santiago.
- Röd, Wolfgang. 1977. La filosofía dialéctica moderna. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona.
- Rosales, D. 1989 [1674]. Historia general del reino de Chile, Flandes indiano. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- Sánchez Meca, Diego. 1996. Diccionario de Filosofía. Alderabán Ediciones. Madrid.
- Sánchez, Víctor, 1948. El pasado de Osorno. La gran ciudad del porvenir. Imprenta Cervantes. Osorno.
- Sanfuentes, Salvador. 1862. "Memoria sobre el estado de la provincia en 1846, pasada al Gobierno por el Intendente de la misma don Salvador Sanfuentes". En Anales de la Universidad de Chile. Tomo XXI, septiembre de 1862, pp. 249-277.
- Sanfuentes, Salvador. 1925. "Memoria sobre el estado de las misiones en esta provincia en 1846, pasada al gobierno por el Intendente de la misma don Salvador Sanfuentes". En Kurt Bauer (comp) Valdivia antes de la inmigración. Imprenta Borneck. Valdivia.
- Sansoni S.G (Editor). 1967. Enciclopedia Filosofica. Tomo IV. Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Firenze.
- Saussure, Ferdinand. 1986. Curso de lingüística general. Losada. Buenos Aires.
- Scarduelli, Pietro. 1988. Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales. Fondo de Cultura Económica. México.
- Schaff, Adam. 1967. Lenguaje y conocimiento. Editorial Grijalbo. México.
- Scheff, Thomas. 1977. "The distancing of emotion in ritual". Current Anthropology. September 1977. Vol 18 N°3 pp. 483-504.
- Scheff, Thomas. 1986. La catarsis en la curación, el rito y el drama. Fondo de Cultura Económica. México.
- Scollon, Ron. 2003. "Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la

acción social". En Wodak, Ruth y Meyer, Michael (comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa. Barcelona.

Shannon, C. y Weaver, W. 1981. *Teoría matemática de la comunicación*. Ediciones Forja. Madrid.

Sichirrollo, Livio. 1976. *Dialéctica*. Editorial Labor. Barcelona.

Skorupski, J. 1983. *Symbol and theory. A philosophical study of theories of religion in social anthropology*. Cambridge University Press. Cambridge.

Smith, J. 1979. "Ritual and ethology of communication". En D'Aquilli, E.; Laughlin, Ch. y McManus, J. *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*. Columbia University Press. New York.

Smith, W. Robertson. 1997 [1889]. *Lectures on the religion of the semites*. En *The Early Sociology of Religion*. Volume VI. Turner, B (ed). Routledge/Thommes Press. London.

Snow, David y Anderson, Leon. 1991 "Researching the homeless. The characteristic features and virtues of case study". En Feagin, Joe; Orum, Anthony y Sjoberg, Gideon (eds). *A case for the case study*. The university of North Carolina Press. Chape Hill.

Soto, Wladimir, 2001. *Relaciones entre españoles y huilliches desde Río Bueno hasta el Canal de Chacao (1603-1654)*. Tesis para optar a la Licenciatura en Antropología. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Sperber, D. 1988 (1975). *El simbolismo general*. Anthropos. Barcelona.

Staal, F. 1996. "The meaninglessness of ritual". En Grimes, R. (comp) *Readings in ritual studies*. Prentice Hall. New Jersey pp. 483-494.

Stiehler, Gottfried. 1964. *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Editorial Ciencia Nueva. Madrid.

Stuchlik, Milan. 1999. *La vida en mediería*. Soles Ediciones. Santiago.

Suárez de Figueroa, Cristóbal. 1864 [1613]. *Hechos de don García Hurtado de Mendoza, cuarto marqués de Cañete*. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Imprenta del Ferrocarril. Santiago.

Suárez, J.B. 1854. *Informe sobre el estado i necesidades de la instrucción primaria en la provincia de Valdivia, presentado al señor Ministro de Instrucción Pública por el visitador de escuelas J. B. Suárez*. Monitor de Escuelas Primarias. Tomo II, N°12, pp. 317-324.

Tamagno, Liliana. 2003. "Y no han perdido su identidad...Indígenas toba en la ciudad, organización civil y organización religiosa". Pp 411- 417. Actas del 4º Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile. Santiago.

Tambiah, S.,1985 (1979). "A performative approach to ritual". En Culture, thought and social action. An anthropological perspective. Harvard University Press. London.

Taussig, Michael.1984. The devil and commodity fetishism in South America. The University of North Carolina Press. United States.

Téllez, Eduardo (2004), Evolución histórica de la población mapuche del reino de Chile. 1536-1810. Historia Indígena N°8. Universidad de Chile pp. 101-126.

Tennekes, Hans. 1985. El movimiento pentecostal en la sociedad chilena. Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam y Centro de Investigación de la Sociedad del Norte. Iquique.

Toomey, Paul. 1990. "Krishna's consuming passions: food as methafor and metonym for emotion al Mount Govardhan". En Owen Lynch (ed) Divine passions. The social construction of emotion in India. University of California Press. Berkley.

Torrealba, Agustín. 1916. La propiedad fiscal y la particular en las provincias australes. Imprenta Universitaria. Santiago.

Torrealba, Agustín. 1908. Tierras del estado i radicación de indíjenas. Imprenta litográfica i encuadernación Barcelona. Santiago.

Turner, Bryan. 1997. La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista. Fondo de Cultura Económica. México.

Turner, Victor. 1968. The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia. International African Institute. Clarendon Press. Oxford.

Turner, Victor. 1974. Dramas, fields and methaphors. Symbolic action in human society. Cornell University Press. Ithaca.

Turner, V. 1982. From ritual to theatre. The human seriousness of play. PAJ Publications. New York.

Turner, Victor. 1985. On the edge of bush. Anthropology as experience. The University of Arizona Press. Tucson. Arizona.

Turner, Victor. 1986. "Dewey, Diltthey, and drama: An essay in the anthropology of experience" En Turner, V, y Bruner, E. (eds), The Anthropology of Experience. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

Turner, Victor. 1987. The anthropology of performance. PAJ Publications, New York.

Turner, Victor. 1988. El proceso ritual. Taurus. Madrid.

Turner, Victor. 1996 [1957]. Schism and continuity in an african society. A study of Ndembu village life. Berg. Oxford.

Turner, Victor. 1999. La selva de los símbolos. Siglo XXI. España.

Tylor, Eward Burnett, 1977. Cultura primitiva. Volumen 1. Los orígenes de la cultura. Editorial Ayuso. Madrid.

Tylor, E. 1981. Cultura primitiva. Volumen 2. La religión en la vida primitiva. Editorial Ayuso. Madrid.

Undiks, Andrés. 1985. El culto pentecostal. Una aproximación semiológica. Memoria para optar al título de Antropólogo y al grado de Licenciado en Antropología. Universidad de Concepción.

Urbina, Rodolfo. 1990. Las misiones franciscanas de Chiloé a finales del siglo XVIII: 1771-1800. Instituto de Historia. Universidad Católica de Valparaíso. Iártolé Editorial. Viña del Mar.

Valdés, Gustavo. 1991. "Introducción". En Diego de Rosales, Seis Misioneros en la Frontera Mapuche. Centro Ecuménico Diego de Medelín, Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco.

Valdivia, Luis de .1887 [1606]. Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú. Ausgabe von Platzmann. Leipzig.

Valdivia, Luis de. 1887b [1606]. "Doctrina christiana y cathecismo". En Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú. Ausgabe von Platzmann. Leipzig.

Valdivia, Luis de. 1887c [1606]. "Doctrina christiana". En Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú. Ausgabe von Platzmann. Leipzig.

Valdivia, Pedro de. 1960 [1551]. "Carta al Emperador Carlos V, de 25 de septiembre de 1551". En Francisco Esteve Barba, Crónicas de Reino de Chile. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madrid.

Valles, Miguel. 2002. Entrevistas cualitativas. Cuadernos metodológicos. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.

Vaus, David de. 2001. Research design in social research. Sage Publications. London.

Vergara, Jorge. 1991. La matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras huilliche. Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Vergara, Jorge. 1993. Los procesos de ocupación del territorio huilliche. Tesis conducente al grado de Magister en Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago.

Vergara, Jorge. 1998. La frontera étnica del Leviatán. El Estado y los mapuche-huilliches (Chile, siglos XVII y XIX). Inaugural-dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Soziologie der Freien Universität. Berlin

Vergara, Jorge y Mascareño, Aldo. 1996. "La propiedad y conflictos de tierras indígenas en la provincia de Valdivia". En Vergara, Jorge, Mascareño, Aldo y Foerster, Rolf, La propiedad huilliche en la Provincia de Valdivia. Conadi. Santiago.

Vericat, José. 1988. Introducción. En Charles Peirce, El Hombre un signo. (El pragmatismo de Peirce). Editorial Crítica. Barcelona.

Vidal Gormaz .1869. "Esploracion del Calle-Calle" En Memoria del Ministro de Estado en el Departamento de Marina presentada al Congreso Nacional. Santiago.

Villalobos, Sergio. 1989a. Los pehuenches en la vida fronteriza. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.

Villalobos, Sergio. 1989b "Guerra y paz en la Araucanía: periodificación" En VV.AA., Araucanía, temas de historia fronteriza. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco.

Voloshinov, Valentin. 1992. El marxismo y la filosofía del lenguaje. Alianza. Madrid.

Vygotski, L. S. 2001. Obras escogidas II, Incluye pensamiento y lenguaje. Machado Libros. Madrid.

Vygotski, L.S. 2000. Obras escogidas III. Incluye problemas del desarrollo de la psique. Machado Libros. Madrid.

Wagner, R. 1984. "Ritual as communication: Order, meaning, and sarcery in melanesian initiation rites". Annual Review of Anthropology, vol 13.

Wallace, A. 1966. Religion. An anthropological view. Random House. New York.

Watts, Gustavus. 2001. Thought and reality in Hegel's system. Batoche Books Limited. Ontario. En www.gwfhegel.org/Books/TR1.html

Watzlawick, P.; Beavin, J. y Jackson, D. 1987. Teoría de la comunicación humana. Editorial Herder. Barcelona.

Watzlawick, P. 1994. El lenguaje del cambio. Nueva técnica de la comunicación terapéutica. Herder. Barcelona.

Weaver, W. 1981. Contribuciones recientes a la teoría matemática de la comunicación. En Shannon, C. y Weaver, W. 1981. Teoría Matemática de la Comunicación Ed. Forja. Madrid.

Wertsch, James. 1988. Vygotsky y la formación social de la mente. Paidós, Barcelona.

Wertsch, James. 1993. Voces de la mente. Un enfoque sociocultural para el estudio de la acción mediada. Visor. Madrid.

Whitehouse, Harvey. 1995. Inside the cult. Religious innovation and transmission in Papua New Guinea. Clarendon Press. Oxford.

Whitehouse, Harvey. 2000. Arguments and icons. Divergent modes of religiosity. Oxford University Press. Oxford.

Whorf, Benjamin Lee. 1971. Lenguaje, pensamiento y realidad. Barral Editores. Barcelona.

Wiener, Norbert. 1971. Cibernética. Guadiana de Publicaciones. Madrid.

Wilson, Monica. 1954. "Nyakyusa ritual and symbolism". American Anthropologist. Vol 56, N°2 pp. 228-241.

Wilson, Monica. 1970a. Communal rituals of the Nyakyusa. Oxford University Press. Oxford.

Wilson, Monica. 1970b. Rituals of kinship among the Nyakyusa. Oxford University Press. London.

Wilson, Monica. 1971. Religion and transformation of society. A study in social change. Cambridge University Press. Cambridge.

Wilson, Godfrey y Wilson, Monica. 1968. The analysis of social change. Based on observations in central Africa. Cambridge University Press. Cambridge.

Willems, Emile. 1967. Followers of the new faith. Culture and rise of pentecostalism in Brazil and Chile. Vanderbilt University. Nashville. Tennessee.

Winkin Y. 1987. "El telégrafo y la orquesta". En Winkin, Y (comp.), La nueva comunicación. Kairós. Barcelona.

Worsley, P. 1980. Al son de la trompeta final. Siglo XXI. Madrid.

Yin, Robert. 1994. Case study research. Design and methods. Sage Publications. California.

Zapater, Horacio, 1982. "Expansión Araucana en los siglo XVIII y XIX" En VV.VV. Relaciones Fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.

Zapater, H. 1998. Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros. Editorial Andrés Bello. Santiago.

Zuesse, E. 1987. "Ritual". En Eliade, M. (ed) The Encyclopedia of Religion. MacMillan Publishing Company. London.

ANEXO I

ENCUESTA SOBRE ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA

Explicación: estamos haciendo una investigación sobre las creencias y prácticas religiosas, para ver el cambio o permanencia de éstas. La información que usted proporcione será empleada para fines estrictamente académicos, forma parte de un trabajo conducente a la culminación de estudios de doctorado.

Sólo para personas que viven o tienen su residencia en las comunidades de Pitriuco, Tringlo A, Litrán.

1. Es usted o su familia de origen

- a) mapuche
- b) chileno
- c) otro. ¿Cuál? _____

2. ¿Cuál es su creencia religiosa? (puede responder más de una alternativa)

- a) Es católico
- b) Es evangélico
- c) Cree en la religión mapuche
- d) Tiene otra religión distinta de las anteriores.
¿Cuál? _____
- e) No tiene creencias religiosas

3. ¿Asiste usted al lepün?

- a) Sí
- b) No

4. Para los que responden afirmativamente a la pregunta anterior

Usted va al lepün

- a) como participante activo (sale a bailar, participa de la oración)
- b) como visita (para encontrarse y saludar a conocidos y familiares)
- c) como observador (sólo a mirar)
- d) con otro propósito distinto de los anteriores. ¿Cuál? _____

5. Para los que responden negativamente

Usted no va al lepün

- a) porque no le interesa
- b) porque es contrario a su religión
- c) por algún otro motivo o impedimento. ¿Cuál? _____

6. Para todos. Usted considera que el lepün

- a) es una fiesta o diversión
- b) es un rito religioso
- c) es una tradición folklórica
- d) otra. Exprese su opinión: _____

7. ¿Cómo valora la realización del lepün en su comunidad?

- a) positivamente
- b) negativamente

8. Para los que responden la primera alternativa.

Usted valora positivamente la realización del lepün

- a) porque une a la gente
- b) porque es bonito o entretenido
- c) porque tiene un motivo religioso
- d) por otro motivo. ¿Cuál? _____

9. Para los que responden la segunda alternativa en la pregunta 7

Usted valora al lepün negativamente

- a) porque se presta para desórdenes
- b) porque lo considera contrario a la religión
- c) porque divide a la gente
- d) por otro motivo. ¿Cuál? _____

Nos puede decir su nombre (para posible reentrevista): _____

ANEXO II RESULTADOS DE ENCUESTA

SOBRE LA BASE DE UNA MUESTRA DE 286 ENTREVISTADOS DE UN UNIVERSO DE 820 PERSONAS MAYORES DE 14 AÑOS DE LAS COMUNIDADES DE PITRIUCO, TRINGLO A Y LITRÁN

1. Es usted o su familia de origen:

a) mapuche: 170 (59,44%), b) chileno: 105 (36,71%), c) otro: 11 (3,84%)

2. ¿Cuál es su creencia religiosa?

a) católico: 116 (40,56%),
b) evangélico: 129 (45,10%),
c) creen en la religión mapuche: 15 (5,24%),
d) Tiene otra religión distinta de las anteriores: 5 (1,75%),
e) No tiene creencias religiosas: 16 (5,59%),
f) evangélico y mapuche: 1 (0,35%),
g) Católico y mapuche: 4 (1,40%).

3. ¿Asiste usted al lepün?

a) Sí: 186 (65%), b) No: 100 (35%)

4. Usted va al lepün (formulados a quienes respondieron afirmativamente a la pregunta anterior)

a) como participante activo (sale a bailar, participa de la oración): 117 (40,9% de los encuestados; 62,9% de los asistentes)
b) como visita (para encontrarse y saludar a conocidos y familiares): 31 (10,84% de los encuestados; 16,67 de los asistentes)
c) como observador (sólo a mirar): 37 (12,94% encuestados; 19,89% de los asistentes)
d) con otro propósito distinto de los anteriores: 1 (0,35% de los encuestados; 0,54 de los asistentes)

5. Usted no va al lepün (formulada a quienes han respondido negativamente a la pregunta 3)

a) porque no le interesa: 24 (8,39% de los encuestados)
b) porque es contrario a su religión: 56 (19,58% de los encuestados)
c) por algún otro motivo o impedimento: 20 (6,99% de los encuestados)

6. Usted considera que el lepün

a) es una fiesta o diversión: 19 (6,64%)
b) es un rito religioso: 197 (68,88%)
c) es una tradición folklórica: 50 (17,48%)
d) otra. Exprese su opinión: 20 (6,99%)

7. ¿Cómo valora la realización del lepün en su comunidad?

a) Positivamente: 230 (80,42%)
b) Negativamente: 49 (17,13%)
c) No sabe o no responde: 7 (2,45%)

8. Usted valora positivamente la realización del lepün. (formulada a quienes responden la primera alternativa en la pregunta 7).

- a) porque une a la gente: 46 (16,08% de los encuestados)
- b) porque es bonito o entretenido: 43 (15,03% de los encuestados)
- c) porque tiene un motivo religioso: 123 (43% de los encuestados)
- d) por otro motivo: 18 (6,29% de los encuestados)

9. Usted valora al lepün negativamente (formulada a quienes responden la segunda alternativa en la pregunta 7)

- a) porque se presta para desórdenes: 16 (5,59% de los encuestados)
- b) porque lo considera contrario a la religión: 18 (6,29% de los encuestados)
- c) porque divide a la gente: 6 (2,10% de los encuestados)
- d) por otro motivo: 9 (3,15% de los encuestados)

10. Datos codificados del nombre declarado

Primer apellido de origen chileno/español: 206 (72,02%)

Primer apellido de origen mapuche: 70 (24,48%)

No responde: 10 (3,5%)

CRUCES ESPECIALES

Adscripción religiosa de los asistentes del lepün (sobre un total de 186 encuestados que declaran asistir al lepün)

Católica: 104 (55,91%) + Católica y mapuche: 4 (2,15%)= **108 (58%)**

Evangélica: 45 (24,19%)+ Evangélica y mapuche 1 (0,54%)= **46 (24,73%)**

Mapuche: 14 (7,53%)

Otra religión: 5 (2,69%)

No tiene: 13 (6,99%)

Adscripción religiosa de quienes declaran no asistir al lepün (sobre un total de 100 personas que proporcionan esta respuesta)

Católicos: 12 (12%)

Evangélicos: 84 (84%)

Mapuche: 1 (1%)

No tiene: 3 (3%)

Adscripción religiosa de quienes tienen una participación activa en el lepün (sobre un total de 117 personas que declaran participar activamente en el lepün)

Católicos: 76 + Católicos y mapuche: 4= **80 (68,37%)**

Evangélicos: 13 + Evangélico y mapuche 1= **14 (11,97%)**

Mapuche: 14 (11,97%)

Otra religión: 2 (1,71%)

No tiene : 7 (5,98%)

Participación de los evangélicos en el lepün (sobre un total de 130 entrevistados que se consideran evangélicos)

No participa: 84 (64,61%)

Sí participa: 46 (35,38%)

Formas de participación en el lepün que declaran los evangélicos (sobre un total de (sobre un total de 130 entrevistados que se asumen evangélicos)

Activo: 14 + 1 Evangélico y Mapuche= **15 (11,53%)**
Visita: 13 (10%)
Observador: 18 (13,85%)

Valoración que los evangélicos tienen del lepün (sobre un total de 130 entrevistados que se asumen evangélicos)

Positiva: 82 (63,07%)
Negativa: 41 (31,53%)
No sabe o no responde: 7 (5,38%)

Fundamentación de la valoración positiva por parte de los evangélicos (sobre un total de 130 encuestados que se asumen evangélicos)

Porque une a la gente: 21 (16,15%)
Porque es bonito y entretenido: 24 (18,46%)
Por su carácter religioso: 27 (20,77%)
Otro: 10 (7,69%)

Adscripción religiosa de quienes tienen una valoración negativa del lepün (sobre un total de 49 entrevistados que optaron por esta alternativa)

Católicos: 8 (16,32%)
Evangélicos: 41 (83,67%)

Adscripción religiosa de quienes no van al lepün por considerarlo contrario a su religión (sobre un total de 54 entrevistados que optaron por esta respuesta)

Evangélicos: 56 (100%)

Calificación del Lepün entre quienes participan de él.

Rito religioso: 158 (84,95%)
Una tradición: 21 (11,29%)
Una fiesta: 3 (1,61%)
Otro: 4 (2,15%)

Valoración del lepün por los participantes (sobre un total de 186 participantes)

Positiva, porque une a la gente: 29 (15,59%)
Positiva, porque es bonito y entretenido: 31 (16,7%)
Positiva, por su carácter religioso: 115 (61,83%)
Positiva, por otro motivo: 8 (4,3%)
Negativa, porque divide a la gente: 3 (1,61%)

